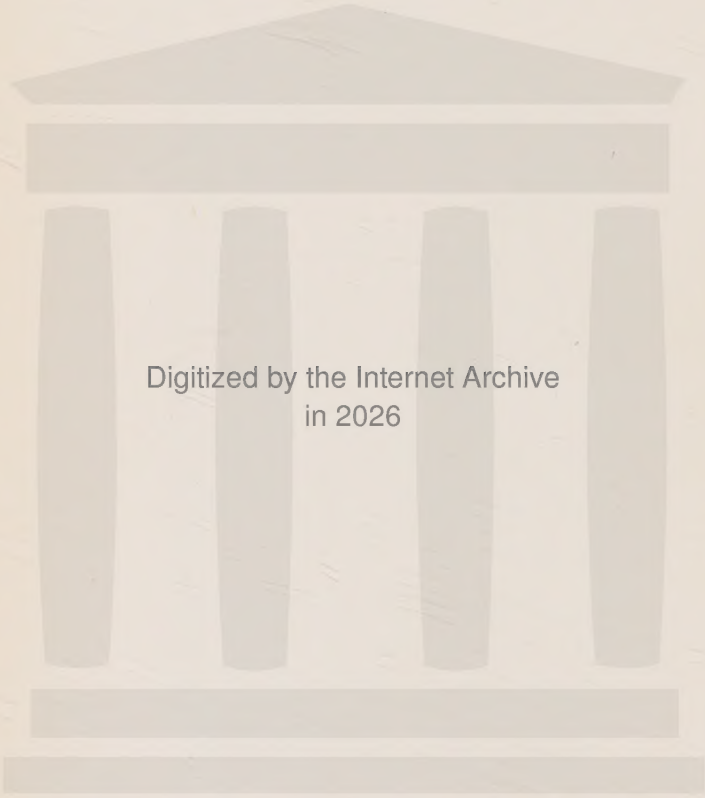
SEMINARIUM RELIGIONIS PACIFICI
CONDITUM AD 1893
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologische-rundschau-nf_1953_21

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN · ERICH DINKLER

21. Jahrgang 1953

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN
1953

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

V.21
1953

©

Alle Rechte vorbehalten
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, dieses Heft, einzelne
träge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältig

Printed in Germany
Satz und Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT

Zum Thema: Christentum und Antike. Von Professor D. D. *Rudolf Bultmann* in Marburg/Lahn 1

Die Kirche und die soziale Frage. Von Professor Dr. *Heinz-Horst Schrey* in Tübingen 15

Neuere Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit. Von Pfarrer *Heinrich Ott* in Castiel/Graubünden/Schweiz 63

Die Kennzeichen der hebräischen Poesie. Von Professor D. Dr. *Friedrich Horst* in Mainz 97

Buße und Ablaß in Altertum und Mittelalter. Von Privatdozent Licentiat Dr. *Heinrich Karpp* in Bonn 121

Missionswissenschaft 1933–1952 (Fortsetzung). Von Professor D. *Walter Holsten* in Mainz 136

Neuere Literarkritik des Buches Hiob. Von Licentiat Dr. *Curt Kuhl* in Nordkirchen i.W. 163

Die Erforschung der Ostkirche. Von Professor D. Dr. *Ernst Benz* in Marburg/Lahn 205

Gottesdienst und Geschichte. Von Pastor *Götz Harbsmeier* in Lüneburg . . . 223

Neuere Literarkritik des Buches Hiob (Fortsetzung). Von Licentiat Dr. *Curt Kuhl* in Nordkirchen i. W. 257

Literaturbericht zur Christlichen Archäologie 1938–1953. I. Teil. Von Professor D. Dr. *Erich Dinkler* in New-Haven, Conn., USA. 318

Aus Kirche und Zeitgeschehen. Von Professor D. *Martin Schmidt* in Oberursel/Ts. 341

Verzeichnis der besprochenen Werke 352

55633

V. 21
1953

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Benz, Professor D. Dr. *Ernst,* Marburg/Lahn 20

Bultmann, Professor D. D. D. *Rudolf,* Marburg/Lahn . . . . . .

Dinkler, Professor D. Dr. *Erich,* New-Haven, Conn., USA. 31

Harbsmeier, Pastor *Götz,* Lüneburg 22

Holsten, Professor D. *Walter,* Mainz 13

Horst, Professor D. Dr. *Friedrich,* Mainz 9

Karpp, Licentiat Dr. *Heinrich,* Bonn 12

Kuhl, Licentiat Dr. *Curt,* Nordkirchen i. W. 163, 25

Ott, Pfarrer *Heinrich,* Castiel/Graubünden/Schweiz 6

Schmidt, Professor D. *Martin,* Oberursel/Taunus 34

Schrey, Professor Dr. *Heinz-Horst,* Tübingen 1

Zum Thema: Christentum und Antike

Von Rudolf Bultmann

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. In Verbindung mit Franz Joseph Dölger †, Hans Lietzmann †, Jan Hendrik Waszink und Leopold Wenger herausgegeben von Theodor Klauser. 4.–12. Lieferung. Stuttgart 1950–1953. Verlag Hiersemann. Sp. 481–1278 und 1–640. – Karl Prümm: Die Religion der Griechen (Christus und die Religionen der Erde hrsg. von Franz König). Wien 1952. Thomas Morus-Presse im Verlag Herder. S. 3–140. – Ders.: Die Religion des Hellenismus. Ebenda 1952. S. 169–244.

1944 habe ich in dieser Zeitschrift die ersten drei Lieferungen des *Reallexikons für Antike und Christentum* (RAC) angezeigt und dabei die Zielsetzung dieses Werks und sein Verhältnis zu anderen Nachschlagewerken charakterisiert. Zur Erinnerung teile ich aus dem Vorwort des Herausgebers zu dem 1950 abgeschlossenen ersten Bande die folgenden Sätze mit: „Das Lexikon möchte zeigen, wie weit die Kontinuität zwischen der vorchristlichen und der christlichen Periode des Altertums geht, und inwiefern von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen ist." „Das Lexikon will . . . seine Aufmerksamkeit nicht etwa nur der literarischen Diskussion zwischen Trägern der antiken Kultur und Vertretern des alten Christentums widmen, sondern es will im umfassendsten Sinne das Verhältnis ins Auge fassen, das die heidnische Welt gegenüber der Erscheinung des Christentums und das die alte Christenheit gegenüber dem Gesamtkomplex der antiken Kultur eingenommen hat." Auch daran darf ich kurz erinnern, daß unter „Antike" nicht nur die griechisch-römische Welt verstanden ist, sondern daß alle Kulturen, die „irgendwie in die Welt des Mittelmeergebietes hineingewirkt haben", einbegriffen sind, also auch der Iran, der vordere Orient und Ägypten. Die zeitliche Grenze ist etwa das Ende des 6. Jahrhunderts, jedoch so, daß in einzelnen Fällen der Blick auch bis zur karolingischen Renaissance und gar darüber hinausgeht. Der Kreis der Mitarbeiter ist weder durch nationale, noch durch konfessio-

nelle Gesichtspunkte bestimmt, sondern nur durch das Bestreben, jeweils d besten Sachkenner zu gewinnen, – eine zumal heute besonders erfreulic Tatsache.

Die bisherige Geschichte des RAC ist durch die Kriegsereignisse hart g troffen worden. Nachdem die ersten sechs Lieferungen 1941–43 erschien waren, verbrannte der fertige Satz der siebten Lieferung im Sommer 1944 der Druckerei zu Leipzig; sie mußte neu gesetzt werden und konnte im Janu 1945 erscheinen. In den Kämpfen des März 1945 aber sind 500 Manuskript die für die folgenden Lieferungen vorgesehen waren, verbrannt. Trotzdem i das Werk seit 1950 dank der Energie des Herausgebers und des Fleißes d Mitarbeiter, aber auch dank des Mutes des Verlages Hiersemann und d Hilfe der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft fortgeführt worde und 1950 schon konnte mit dem Erscheinen der achten Lieferung der ers Band abgeschlossen werden. Seither sind vier Lieferungen erschienen; au sind seit 1950 die vergriffenen älteren Lieferungen neu aufgelegt worden.

Wieder mag wie 1944 ein Eindruck von der Reichhaltigkeit des Werkes durch d Anführung einzelner in ihm behandelter Themen vermittelt werden.

Allgemein historische und kirchengeschichtliche Artikel behandeln die Länd bzw. Provinzen Arabien, Asia, Belgien, Bithynien, Britannia, ferner die Orte Ba bek, Babylon, Bethlehem. Von Personen der Welt-, Kirchen- und Religionsgeschich nenne ich nur Augustus und Aurelianus, Athanasius, Augustinus, Basilius von Ca sarea und Benedikt von Nursia, Basilides und Bardesanes, Boethius und Ausoniu und schließlich Apollonius von Tyana. Die Grenze zur Literaturgeschichte ist natü lich nicht streng zu ziehen; zur letzteren sind jedenfalls die Artikel Apuleius, Aris des von Athen und Athenagoras zu rechnen, vor allem aber die Themen Apokaly tik, Apokryphen, Apologetik, Apophthegma, Autobiographie, Biographie u Brief.

Über Fragen des Rechtes und der Verfassung handeln Artikel wie Appellatio Arkandisziplin, Asylrecht, Auctoritas, Binden und Lösen, Bischof. Wichtige Them der Ethik finden sich unter den Stichworten Apatheia, Apotaxie, Askese, Ataraxi Autarkie, Begierde und Bekehrung und ebenso in den für die Soziologie bedeu samen Artikeln Arbeit, Armut, Armenpflege, Beruf und Bildung.

Daran mögen Themen gereiht werden, die das Grenzgebiet von Sitte und religi sem Brauch betreffen, wie Armband, Asche, Bad, Barfüßigkeit. Aus der Fülle d religionsgeschichtlichen Artikel im engeren Sinne nenne ich einige über Götterg stalten wie Astarte, Atargatis, Attis, Baal aus dem orientalischen Kreis, Apollo Artemis, Asklepios, Athena, Bakchos aus dem griechischen Pantheon. Dazu ko men Themen wie Archonten, Astralreligion, Auferstehung des Kultgottes und d Menschen, Baptistes, Bekehrung, Beschneidung, Beschwörung, Besprengung, B stattung, Bittprozessionen, Blut, böser Blick, Brautgemach, heilige Brautscha Die Grenze zum Zauber ist manchmal nicht streng zu ziehen; über diesen orientier speziell die Artikel Apfel, Aphrodisiacum, Asphalt, Asphodelos, Bindezauber.

Die Themen aus den Gebieten der Wissenschaft, der Philosophie und der Theologie kommen natürlich in manchen über Personen und Literatur handelnden Artikeln zur Sprache. Aus dem Gebiet der Wissenschaft sollen außerdem genannt sein: Arzt und Botanik, woran sich Blume, und Bohne anschließen mögen. Aus dem Gebiet der Philosophie seien genannt: Aristoteles, Atheismus und Aufklärung. Von theologie- bzw. dogmengeschichtlichen Themen führe ich an: Apostel, Aquarii, Arianer, Audianer und die Gnosis betreffend: Archontiker, Barbelo-Gnostiker, Bardesanes, Basilides, Borborianer.

In die Geschichte der Liturgie führen die Themen: Apertio aurium, Apotaxis, Begleitfeste. Aber auch unter den Stichworten Aufwärts-abwärts, Becher, Besprengung, Bestattung, Bittprozessionen, Blickrichtung, Brotbrechen kommen Fragen der Liturgie zur Geltung. Endlich seien einige Artikel aus der bildenden Kunst bzw. der Architektur genannt: Apsis, Architektur, Atrium, Baptisterium, Basilika, Bauen und der dreiteilige Artikel Bild.

Steht das ganze Werk unter der Frage nach dem *Verhältnis von Antike und Christentum,* so zeigen die einzelnen Artikel wie problemreich diese Frage ist. Zwischen den Extremen der scharfen Antithese und der bruchlosen Kontinuität liegen vielfältige Möglichkeiten der Übernahme antiker Tradition durch das Christentum, in der Weise, daß jene unter dem Einfluß des christlichen Glaubens gewandelt und in neuer Form fruchtbar gemacht wird, und auch wiederum so, daß der Einfluß antiker Motive die Reinheit des christlichen Glaubens trübt, die christliche Gedankenführung umbiegt.

Was die heidnischen Göttergestalten betrifft, so kann von eigentlicher Kontinuität natürlich nicht die Rede sein. Sie liefern Themen für die antiheidnische Polemik, aber sie leben auch, wie Astarte, Apollon und Artemis, im christlichen Bereich als Dämonen weiter. Von Kontinuität läßt sich dort reden, wo heidnische Kultbräuche in gewandelter Form im christlichen Kult weiterleben, was z. B. für den Übergang von Bräuchen des Sonnenkults in den Christuskult gilt (s. unter Baal I, 1110 f.), aber auch dort, wo Funktionen heidnischer Gottheiten auf Gestalten des christlichen Glaubens übertragen werden (Apollon – hl. Thekla I, 529; Atargatis – Maria I, 859), – ganz abgesehen vom Fortleben orientalischer Gottheiten in der synkretistischen Gnosis. Vielfach besteht die Kontinuität darin, daß antike Göttergestalten und Kultbräuche die christliche Symbolik beeinflußt haben. Das Bild des Apollon und sein Kampf mit dem Drachen bietet die Farben, um in einem Osterhymnus Christus zu feiern (I, 529); die christliche Fischsymbolik scheint durch die Bedeutung des Fisches im Kult der Atargatis oder auch der Artemis mitbestimmt zu sein (I, 529. 718). So leben auch die Riten des Brautgemaches und der heiligen Brautschaft wie die Baumverehrung in der christlichen Symbolik weiter.

Ist der Gestirnfatalismus von den Apologeten und den Vätern bekämpft worden, so hat doch die Astralreligion den christlichen Volksglauben und die

christliche Phantasie beeinflußt, und Engel, Patriarchen, Apostel und Heilige haben oft die Rolle von Astralmächten übernommen (I, 814 f.). Gewisse astrologische Vorstellungen begegnen schon im NT, während der astrologische Glaube als solcher wie im NT, so von den Vätern abgelehnt wird, in der Gnosis aber weiterlebt (I, 826–830). Wie nicht nur alttestamentliche, sondern auch griechisch-römische Vorstellungen von der Wirksamkeit des Blutes die christlichen Gedanken über das Blut Christi und der Märtyrer beeinflußt haben, zeigt der Artikel „Blut" (II, 471 f.). Das doppelte, teils negative, teils positive Verhältnis zwischen Christentum und Antike illustrieren z. B. auch die Artikel „Baptistes" (I, 1170 ff.) und „Bild" III (II, 318 ff.). Daß Vorstellungen des Zaubers und Aberglaubens in gewissen christlichen Kreisen weiterleben, ist nicht verwunderlich (vgl. Baum II, 28 f.; Beryll II, 158; Bindezauber II, 384; böser Blick II, 479 ff.; Bohne II, 498 ff.). Interessant ist auch hier, wie manche Vorstellungen des Volksglaubens in der christlichen Symbolik weiterleben (vgl. z. B. Apfel I, 495; Asphalt I, 800; Biene II, 279 ff.; Blume II, 456 ff.). Das Lob der Biene ist sogar in die altchristliche Liturgie gelangt. Besonders charakteristisch ist der Artikel „Beschwörung", in dem nicht, wie sonst üblich, Nichtchristliches und Christliches getrennt sind, sondern die christlichen Belege den heidnischen eingeordnet sind.

Für die Kontinuität der wissenschaftlichen bzw. philosophischen Tradition ist der Artikel „Aristoteles" besonders lehrreich. Er handelt über die Nachwirkung des Aristoteles sowohl außerhalb wie bes. innerhalb des christlichen Bereichs und beginnt mit der Feststellung: „Der Einfluß des A. auf die Apologeten und Kirchenväter ist mit den Anregungen, die diese Plato und der Stoa verdanken, nicht entfernt vergleichbar", und zeigt, wie es trotz der Verspottung der aristotelischen Dialektik durch Tertullian doch zu einem wirklichen Studium des Aristoteles in Rom im Anfang des 3. Jahrhunderts kommt, nämlich bei den adoptianischen Theodotianern, – was freilich dem Tadel des Eusebius verfällt, während dieser das Platon-Studium billigt. Bei den Alexandrinern Clemens und Origenes sind Einflüsse des Aristoteles erkennbar, im 4. und 5. Jahrhundert und weiterhin in der Spätzeit nimmt besonders im Osten, aber auch im Westen seine Wirkung zu, jedoch nicht ohne Polemik gegen ihn, wohl im Zusammenhang mit der Polemik gegen die Arianer und (bei Augustin) gegen die Pelagianer. Ausführlich ist die Bedeutung der antiken Philosophie, bes. des Neuplatonismus, für Augustin gewürdigt; knapper ist die positive Bedeutung der Aufklärung für das Christentum in dem betr. Artikel behandelt.

Die Frage nach der Kontinuität wird man kaum stellen dürfen, wenn es sich um das Phänomen der Bekehrung handelt, denn diese ist ja kein Tradition stiftender Brauch und keine Idee, zu der bejahend oder polemisch Stellung genommen werden könnte. Gleichwohl hat der Artikel „Bekehrung

sein Recht in diesem Lexikon, da er zeigt, wie das Phänomen als solches kein dem Christentum eigentümliches ist, und, indem er die verschiedenen Typen der Bekehrung in der griechisch-römischen, in der jüdischen und in der christlichen Sphäre charakterisiert, das Verhältnis von Antike und Christentum schärfer erfassen lehrt. Man möchte freilich wünschen, daß der Sinn der christlichen Bekehrung deutlicher herausgearbeitet wäre.

Kontinuität und Wandlung werden sehr anschaulich in den Artikeln, die Themen der Ethik behandeln. Werden die Ideale der Apatheia und der Ataraxia im Osten von der Kirche gerne akzeptiert, so steht ihnen der Westen kritischer gegenüber (I, 486. 847 ff.), indem er die Tugend der Patientia entwickelt. Aber auch griechische Väter geben der peripathetischen Metriopatheia den Vorzug (I, 949 f.). Im Mönchtum freilich charakterisieren Apatheia und Ataraxia die asketische Haltung, und in ihm spielt auch die asketische Apotaxis eine Rolle (I, 562). Aber überhaupt dringen asketische Motive der Stoa, des Neupythagoreismus und des Neuplatonismus weithin in das Christentum ein, in kirchlichen wie in außerkirchlichen Richtungen und beeinflussen besonders die Beurteilung der Ehe (vgl. den Art. „Askese"). Der Wandel, den antike ethische Ideale, ohne daß sie preisgegeben werden, erfahren, zeigt sich sehr schön z. B. am Begriff der Autarkie. Wohl wird der philosophische Gedanke von der Autarkie der Tugend übernommen, jedoch so, daß die Begründung der christlichen Freiheit in der Abhängigkeit von Gott gesehen und damit das Verhältnis von Autarkie und Gnade festgestellt wird.

Besonders instruktiv ist der Artikel „Armenpflege", der dazu dienen kann, mit einer falschen, immer noch verbreiteten Apologetik Schluß zu machen, als habe erst das Christentum die Pflicht der Armenhilfe erkannt. Das spezifisch Christliche liegt darin, daß die soziale Verpflichtung vom Staat auf die Kirche übergegangen ist, und daß an die Stelle des staatlichen Interesses das Motiv der Liebe trat. Ähnliches wäre über die Barmherzigkeit zu sagen, nur daß hier die Bedeutung des christlichen Motivs höher anzuschlagen ist, weil in der griechisch-römischen Antike infolge der philosophischen Abwertung der Affekte das Mitleid nie zum Rang einer Tugend erhoben wurde, – was man nun freilich auch nicht übertreiben darf; denn in der griechischen Welt gab es durchaus auch eine positive Wertung des Mitleids, und vor allem gehört das Mitleid zu den Äußerungen der römischen Humanitas. Im Christentum erhält es jedoch eine neue Begründung im Wesen des Gottes, der selber Barmherzigkeit ist. Nur kurz will ich auf den Artikel „Beruf" hinweisen, in dem (unter gelegentlicher Korrektur der Anschauung K. Holls) ebenfalls Kontinuität und Wandlung deutlich werden.

Endlich ist das durch Kontinuität und Wandlung charakterisierte Verhältnis an der Architektur und bildenden Kunst aufzuzeigen. Im Artikel „Architektur" ist betont, daß die frühchristliche Sakralarchitektur weder das Erbe

des klassisch-antiken noch des orientalischen Tempelbaus angetreten hat, daß ihre Elemente vielmehr aus der antiken Profan-Architektur hervorgegangen sind, wobei antike Bauformen wie das Baptisterium (der Baderaum) und die Basilika einen Sinnwandel erfuhren (I, 604). Im einzelnen besteht dabei eine gewisse Unsicherheit, wie sich an dem (durch Zeichnungen reich illustrierten) Artikel „Basilika" zeigt, dessen ersten Teil (Nichtchristliches) E. Langlotz und dessen zweiten Teil (Christliches) F. W. Deichmann verfaßt haben. Während der letztere es für wahrscheinlich hält, daß die Grundlage der christlichen Basilika die antike Profanbasilika (Markt- oder Wandelhalle) war, meint der erstere, daß es vielleicht näher liege, „anzunehmen, daß der kaiserliche Thronsaal das Vorbild der christlichen Basilika gewesen ist" (I, 1249).

Eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der Behandlung der einzelnen Themen sowohl was die Knappheit bzw. die Breite der Ausführung, wie was die Anführung von Belegen betrifft, läßt sich bei einem solchen Lexikon nicht wohl vermeiden. Bald wundert man sich über die große Ausführlichkeit wie z. B. bei dem Artikel „Aphrodisiacum", so interessant er ist, oder bei „Barnabas", wo ebensoviel m. E. Unnötiges gesagt ist wie in den breiten Ausführungen über die Berufung des Paulus an den Kaiser unter „Appellation". Bald vermißt man genaueres Eingehen auf den Stoff und seine Probleme, z. B. unter „Apologetik", „Apophthegma", „Bekehrung", so lehrreich gerade der letztgenannte Artikel ist.

Daß unter den Mitarbeitern die katholischen Gelehrten weit stärker vertreten sind als die evangelischen, ist ein Zeichen dafür, daß heute auf dem Gebiet der Patristik in Deutschland nur relativ wenige protestantische Forscher arbeiten. Es ist teils eine Folge davon, daß eine Reihe jüngerer protestantischer Gelehrter dem Kriege zum Opfer gefallen sind, teils aber auch davon, daß sich in der protestantischen Theologie das Interesse auf andere Gebiete verlegt hat. Daß sich die Konfession des jeweiligen Verf. gelegentlich geltend macht, ist gewiß nicht zu verargen. Vielmehr ist das Streben nach Objektivität durchweg zu erkennen und anzuerkennen. Auch wo sich in der Behandlung biblischer Themen der konservative Standpunkt des Verf. geltend macht, werden doch kritische Bedenken berücksichtigt. Nur in dem Artikel „Aposteldekret" sollten sie m. E. stärker gewürdigt werden.

Es soll keine Einschränkung des Dankes für den Reichtum des Gebotenen sein, wenn ich einige Fälle nenne, in denen ich eine Lücke empfunden habe. Warum ist unter „Arbeitsruhe" Philons Interpretation der Sabbatruhe Gottes (leg. all. I, 5 f. 16–18; Cher. 87) und des Sabbatgebotes (spec. leg. II, 56–

1) Einige kritische Bemerkungen haben bei aller Anerkennung z. B. geäußert H. v. Campenhausen in der Theol. Lit. Ztg. 1951, 295 f. und S. L. Greenslade Journal of theol. Studies 1952, 112–116.

nicht berücksichtigt worden? Ob bzw. inwiefern es im Judentum eine Arkandisziplin gab, hätte m. E. unter „Arkandisziplin" erwogen werden sollen. Unter „Armut" vermißt man nicht nur die Berücksichtigung des späteren Judentums, sondern vor allem das Eingehen auf die religiöse Armuts-Terminologie im AT und im Judentum und ihren Zusammenhang mit, bzw. ihren Unterschied von dem soziologischen Begriff der Armut (vgl. z. B. Strack-Billerbeck zu Matth 5, 3; C. G. Montefiore The Synoptic Gospels II, 647 ff.; Arn. Meyer, Das Rätsel des Jakobusbriefes 146 ff.; M. Dibelius, Der Brief des Jak., S. 40). Unter „Atheismus" ist die besondere Art von Atheismus im AT nicht erwähnt worden (vgl. z. B. Joh. Pedersen, Scepticisme Israélite, Rev. d'Hist. et de Phil. rel. 1930, 317 ff.; G. F. Moore, Judaism I, 360). Schade auch, daß unter „Bekehrung" über ἐπιστροφή und ἐπιστρέφεσθαι bei Plotin allzu kurz gehandelt ist (II, 106 f.), und daß W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, nicht berücksichtigt wurde. So reich der Artikel „Bild" und so verdienstlich die Beschreibung der Bilder von Dura Europos ist (II, 298 f.), verdiente es nicht der Erwähnung, daß in den jüdischen Darstellungen alttestamentlicher Geschichten die Darstellung Gottes ersetzt ist durch die von oben eingreifende Hand (Gottes)? Und wäre nicht zum Bilderstreit, der durch den Gegensatz der theologischen Schulmeinungen trefflich illustriert ist, auch hinzuweisen auf den in ihm zutage kommenden Gegensatz zwischen der östlichen und der westlichen Frömmigkeit (vgl. z. B. Chr. Dawson, Die Gestaltung des Abendlandes 174 ff.)? Zur „heiligen Brautschaft" sollte m. E. die Abhandlung von M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind (jetzt im 1. Band seiner ges. Aufsätze „Botschaft und Geschichte" 1 ff.) genannt werden. Zu „Apostolos" sind die Literaturangaben dürftig; es fehlen z. B. A. Fridrichsen, The Apostle and his Message 1947; H. v. Campenhausen, Der christliche Apostelbegriff, Studia Theologica I (1948), 96–130, während der ebenda III (1950), 96–110 erschienene Aufsatz von Joh. Munck, Paul, the Apostles and the Twelve, natürlich noch nicht berücksichtigt werden konnte und ebensowenig H. v. Campenhausens Ausführungen in „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten" 1953, 13–31. Ebensowenig wohl auch zu „Bischofsliste" H. v. Campenhausens Aufsatz „Lehrerreihen und Bischofsreihen" in „In Memoriam Ernst Lohmeyer" 1951, 240–249. Zu „Archontiker" wäre zu verweisen auf A.-J. Festugière „Les Dieux ousiarques", Rech. de Science rel. 28 (1938), 175–192.

Zwei Kleinigkeiten zum Abschluß! Zu „Bema" könnte auf E. Dinklers Aufsatz „Das Bema zu Korinth" im Marburger Jahrbuch für die Kunstwissenschaft XIII hingewiesen werden. Unter „Baum" ist (II, 26) berichtet, daß der Lebensbaum im Paradies in der jüdisch-altchristlichen Überlieferung als Ölbaum vorgestellt wurde. Nicht erwähnt ist (auch nicht unter „Apfel"), die

im Abendland populär gewordene Vorstellung vom Paradiesbaum als Apfelbaum. Daß sie ihren Ursprung in der griechischen Vorstellung von den goldenen Äpfeln der Hersperiden hat, hat soeben K. Heisig in einem reizvollen Aufsatz in der Zeitschr. f. d. Neutest. Wissensch. (1952/53, 111–118) gezeigt.

In meiner Besprechung der ersten Lieferungen des RAC 1944 würdigte ich auch die beiden Werke von Karl Prümm, S. J., „Der christliche Glaube und die altheidnische Welt" (1935) und „Christentum als Neuheitserlebnis" (1939). Noch nicht berücksichtigen konnte ich das 1943 erschienene Werk dieses ausgezeichneten Gelehrten „Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt", das sich durch seinen ungeheuren Stoffreichtum und seine umfassenden Literaturnachweise als ein vortreffliches Handbuch ausweist. In 6 Kapiteln behandelt es die Volks- und Staatsreligion in Griechenland und Rom, die religiös-weltanschaulichen Gehalte der antiken Philosophie, die Mysterienkulte in der antiken Welt, die Formen des Aberglaubens und des Kultus, die Hermetik als Typ heidnischer Gnosis und das religiöse Eigenleben der römischen Provinzen. Das Verhältnis des Christentums zu den antiken Religionen, Kulten und Philosophien und die Anknüpfungsmöglichkeiten, die diese für das Christentum boten, werden dabei – selbstverständlich vom katholischen Gesichtspunkt des Verf. aus – in lehrreichen Ausführungen behandelt[1]). Jetzt veröffentlichte der Verf. im II. Bande des Werkes „Christus und die Religionen der Erde" eine Darstellung der Religion der Griechen und des Hellenismus. In ihr wird gewissermaßen der wesentliche Gehalt jenes Handbuchs in knapper Form resumiert, unbelastet durch gelehrtes Material und ausführliche Diskussion, jedoch nicht, ohne daß über andere Anschauungen in wichtigen Fragen berichtet würde, und vor allem nicht, ohne daß die seit 1943 weiter gegangene Forschung (z. B. die Entdeckungen von Ras Schamra) berücksichtigt würde.

Die Darstellung der *Religion der Griechen* gibt einen vortrefflichen Überblick, der als Einführung in die Probleme der griechischen Religionsgeschichte gute Dienste leisten kann. Nach einer Skizze der Vorgeschichte werden nacheinander behandelt die griechischen Göttergestalten, die Homerische Religion, die Formen des kultischen und pseudokultischen Lebens. Dann folgt ein „Durchblick durch die Entwicklung des altgriechischen Religionslebens", in dem zuerst die archaisch-vorklassische Zeit und dann die Zeit der Hochblüte und des beginnenden Niedergangs der Polis beschrieben wird. In beiden Abschnitten wird die Philosophie in den Kreis der Darstellung einbezogen. Den Abschluß bildet eine Charakteristik der altgriechischen Geheimkulte (Dionysos, Orphik, Eleusis).

Daß überall die in den vier großen Darstellungen von Wilamowitz, Kern, Festugière und besonders von Nilsson geleistete Arbeit fruchtbar gemacht

1) Vgl. meine Besprechung in der Theol. Lit. Ztg. 75 (1950), 481–484.

worden ist, versteht sich von selbst[1]). Seine Selbständigkeit ihnen gegenüber bekundet der Verf. nicht nur durch seinen kritischen Blick, sondern vor allem durch seine „kulturhistorische Methode" und seine damit gegebene allgemeine Anschauung von der Geschichte der Religion (im Anschluß an die Arbeiten des Paters W. Schmidt und seiner Schule). Diese ist durch die Hypothese des Urmonotheismus bestimmt, derzufolge der Vielgötterglaube ein Abfall vom ursprünglichen Eingottglauben ist, zu dem die Geschichte der Religion allmählich wieder zurückfindet, entscheidend mit dem Christentum. Die Nachwirkung jenes ursprünglichen Eingottglaubens bzw. der ihn begründenden Motive macht sich nach der Ansicht des Verf. in der Geschichte der griechischen Religion in mannigfacher Weise geltend. So runden die Epiklesen des Zeus, die die Vielfalt der Bereiche seiner „Vorstandschaft" bezeugen, zusammengenommen „das Bild, das sich der Grieche von Zeus entworfen hat, zu einer Höhe und Vollkommenheit ab, die noch immer an die Gestalt des *höchsten Wesens* in den *Grundkulturen* erinnern muß, wenn auch der Anthropomorphismus und die Mythisierung des Zeus einen tiefen Abgrund dieser echten und wahren Gottesvorstellung gegenüber aufgerissen haben" (S. 18; vgl. S. 20). „Niemals konnte die urchristliche Mission vor die Griechen treten mit der Botschaft: der eine Gott, den wir künden, ist im Grunde euer Zeus. Wohl aber dürften wir heute annehmen, daß eine Linie, deren Zwischenglieder wir natürlich nicht alle kennen, die geschichtlich faßbare Zeusgestalt mit dem primitiven Eingott der Urstufe verbindet" (S. 21). Für die bei Homer noch sichtbare religiöse Psyche des früharchaischen griechischen Menschen verrät sich vielleicht „in der Adressierung des spontanen Gebets an *die unbenannte Gottheit* und bei dem verwandten Vorgang der undeutlichen Rückführung unerklärlicher Dinge auf *eine unbestimmte göttliche Ursache* . . . eine Spur der Überzeugung, daß die Vielheit der Einzelgötter tatsächlich bedeutungslos ist und daß der Sinn des Göttlichen in einer Einheit seines Wesens und Seins erfüllt wird" (S. 56). „In der Zuerkennung der *Unsterblichkeit* an die Götter ist eben letztlich wirklich auch wohl nur ein Postulat wirksam, das zu dem als Ganzes zwar verschütteten, in allen seinen obersten Forderungen aber auch unter dem Schutt des Mythos doch noch lebendigen Erkenntnisbestand des religiösen common sense, der theologischen κοιναὶ ἔννοιαι gehört" (S. 61 f.). Im Zusammenhang hiermit steht es, daß der Verf. die Bedeutung der Mana-Vorstellung, die die göttliche Macht unpersönlich denkt und die nach der Ansicht mancher Forscher am Anfang der Religionsgeschichte steht, gering einschätzt

1) U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Der Glaube der Hellenen I. II, 1931. 32; O. Kern, Die Religion der Griechen I. II. III, 1926–38; A.-J. Festugière, Grèce-Rome in: Histoire Générale des Religions II, 1944; M. Nilsson, Geschichte der griech. Religion I. II, 1941. 50 (der 2. Band dieses Werkes konnte vom Verf. für den ersten Teil seiner Darstellung noch nicht benutzt werden).

gegenüber dem Animismus, für den die Gottheit personalen Charakter hat (S. 22 f. 46. 59).

Ein Urphänomen ist das Gewissen (S. 131). In der Orphik kommt es zur Geltung, insofern diese „das Problem des menschlichen Daseins an seiner Wurzel" angriff, nämlich am *Schuldbewußtsein,* und daher „in viel ernsterer Weise als der olympische Götterglaube mit der Tatsache der Jenseitsvergeltung für das sittliche Verhalten der Menschen" rechnete (S. 131). Aber von Anfang an sind im Wesensbild des Zeus *sittliche Züge* beherrschend (S. 16). „Auch der Sühnegedanke, die Abbitte der *Schuld,* ist trotz der oft wiederholten Behauptung, daß dem Griechentum ein Schuldbewußtsein fremd gewesen sei, im griechischen Kultleben schon früh vertreten" (S. 74). Gewiß ist der echte alte Gottesgedanke durch den Mythos, zumal in der „allzuweit gehenden mythischen Konkretisierung" Homers und durch den polytheistischen Kult verdeckt und überwuchert worden. Aber selbst bei Homer ist der ursprüngliche Sinn des Opfers als einer Ehrengabe (*γέρας*) an die Gottheit noch zu erkennen, daß nämlich das Opfer „von Haus aus zunächst der spezifische Ausdruck für die Haltung der *Ehrfurcht* vor der Gottheit ist" (S. 68).

„Es ist fraglos eine höchst eigentümliche Tatsache, daß die *Opferidee* ihrem Sinne nach sich weithin *unverändert* erhalten und daß auch die zugehörige rituelle Handlung ihrem Artbild nach (bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinung im einzelnen) von den höheren Religionsstufen der Vorzeit an bis in die sinkenden der späteren geschichtlichen Zeiten hinab mitgehen konnte . . . Was der religiösen Vorstellungswelt, auch nachdem sie dem polytheistischen Denken verfallen war, wenigstens bis zur Ausgestaltung der plastischen Künste nicht beschieden war, darüber verfügte der Kult schon sehr früh: es ist die konkrete Form. In der symbolischen Form des Opfers lebte sich der Kult in sinnenhaft greifbarer Gestalt aus" (S. 66 f.). „Wir Heutige müssen uns natürlich wohl vor der Neigung hüten, die im Gefolge der weitgehenden Ablehnung des äußeren religiösen Handelns und seiner Symbolik seit den Tagen der Reformation aufgekommen ist, fast hinter jedem sinnfälligen religiösen Tun des Menschen . . . namentlich aber hinter der Heranziehung von dinglichen Gegenständen zum Kult, sofort Zauberei zu wittern. Solange der Mensch sich natürlich gibt, zeigt er eine ausgesprochene Neigung dazu, seinen Absichten einen sinnlich-greifbaren Ausdruck zu geben. Das Opfer hat hier seinen Ursprung mit all den Zeremonien, die gerade auch in der antiken Welt seinen Verlauf so dramatisch umrahmen" (S. 79), – wobei der Verf. jedoch nicht leugnet, daß sich die kultischen Handlungen leicht von ihrer ursprünglichen Sinngebung lösen. Charakteristisch sind die Ausführungen über die *Mantik.* Die Orakelerteilung des delphischen Apoll ist wie jede andere Mantik als Aberglaube, nicht mehr als echte Religion zu werten. „Die Notwendigkeit dieser Einordnung kommt aber wesentlich von der Nichtexistenz der Größe „Apollo", nicht von der inneren Unwahrhaftigkeit des Gedankens einer Gottbefragung. Seine Voraussetzung, daß eine Überlegenheit des Wissens (um auf dem Standpunkt des heidnischen Menschen zu bleiben, der vielleicht bis zum Begriff Allwissenheit nicht vordrang) zum Wesensbild eines Gottes gehört, war gesund. Das Bedürfnis

nach einer Befragung des göttlichen Wissens und Willens verspürte man nicht nur in den zahllosen Fällen, wo rein diesseitsbezogene Entscheidungen außerreligiösen Charakters zu treffen waren, sondern auch und gerade in religiösen und Gewissensfragen. Wenn Plato in den Nomoi vorsieht, daß in Kultsachen stets der delphische Gott zu befragen sei, so ist das eine Anerkennung der moralischen Notwendigkeit einer göttlichen Dazwischenkunft in Fragen der Gottesverehrung oder wenigstens der Notwendigkeit einer mit wirklicher letzter Autorität ausgestatteten Instanz für dieses Gebiet. So ist es gerade dem katholischen Christen sehr wohl möglich, eine verstehende Haltung zu den Erscheinungen der heidnischen Mantik zu gewinnen..." (S. 98).

Für den Weg nun, der zu dem verlorenen oder verschütteten Eingottglauben zurückführt, ist die Entwicklung des Rechtsgedankens von wesentlicher Bedeutung. „Einen Fortschritt über *Homer* hinaus bedeutet das *Rechtsethos* des *Hesiod*" (S. 91). Bei den *Gesetzgebern* der ältesten Zeit, deren Wirken meist vom Mythos „umspielt" ist, kommt „die Überzeugung des alten Griechentums von der Unlösbarkeit der sittlichen Begriffe, namentlich derer, die das Rechtsleben regeln, vom Gottesglauben" zum Vorschein (S. 91 f.), und für die Entwicklung des sittlichen Denkens ist besonders Delphi bedeutsam (S. 95 f.) Vor allem ist der zur reineren Erfassung des Gottesgedankens führende Weg bei manchen Philosophen zu erkennen.

Es ist interessant, wie der Verf. seine Schätzung der griechischen Philosophie mit dem Satz des Paulus, daß die Philosophen „es nicht verstanden hätten, durch die in der Welt niedergelegte Gottesweisheit zur Erkenntnis Gottes vorzudringen" (1. Kor 1, 21), vereint. Er sagt: „Dieses makroskopisch gesehene Bild (eben 1. Kor 1, 21) läßt Raum für Ausnahmen (so doch wohl zu lesen statt „Annahmen") und für das Vorhandensein einer allgemeinen Richtung und Strebung zur Wahrheit, um derentwillen die christlichen Alexandriner die Philosophie ohne Scheu das Alte Testament der Heiden genannt haben" (S. 101, A. 230).

Schon die Vorsokratiker haben in die Religion der mythischen Götter „grundsätzlich eine Bresche geschlagen"; denn ihr Streben, zu „den letzten (oder wenigstens vorletzten) Seinsgegebenheiten" vorzudringen, führte dazu, daß „auf diesem Wege schließlich doch irgendwie das Dasein eines letzten vernünftigen außerweltlichen Seinsgrundes bald schon fast einigermaßen bestimmt, bald auch nur zaghaft anerkannt wurde" (S. 107). Gegenüber der Sophistik verfocht sodann Sokrates „die feste Überzeugung, daß es ein Allwaltendes gebe, und wir werden urteilen dürfen, daß diese Überlegungen über eine einheitliche Ordnung der sittlichen Werte und Pflichten vor allem ihn in die Richtung des Eingottglaubens drängte" (S. 11). Platon freilich machte der überkommenen Religion Zugeständnisse (S. 114), und „ein Hauptmangel des platonischen Lehrgebäudes" liegt „in dem schroffen *Dualismus*, der sich bei Plato durch mehrere Schichten des Seins hindurchzieht" (S. 115). Aristo-

teles jedoch, der „unter Verzicht auf den Ballast der mythischen Gedankengänge Platos über ein Vorweltdasein der Seele" die „Selbständigkeit des höheren Seelenteils" herausarbeitet, begründet damit eine „der wichtigsten Grundwahrheiten für die sittlich-religiöse Lebensführung, an der (abgesehen freilich davon, daß sie nur die höhere Seele, den theoretischen Nous ins Auge faßt) eigentlich nur noch ein Schritt fehlt, die Anerkennung der Denknotwendigkeit der unmittelbaren Erschaffung der Seele" (S. 115).

Die Darstellung der *Religion des Hellenismus* gibt eine reichlich knappe Übersicht über dieses Gebiet mit seiner Verschlungenheit und reichen Bewegtheit. Nach einem kurzen „Überblick" werden in einzelnen Abschnitten behandelt: Herrscherkult, Polis und Religion, philosophische Lehren, Fremdgötter, religiöse Privatverbände, Nahgötter und Ostmysterien, denen eine Skizze des kaiserzeitlichen Hellenismus folgt, der den Untertitel trägt: „Das Vordringen des Aberglaubens auf der Endstufe." Man sieht, daß die entscheidend wichtigen Themen ins Auge gefaßt sind, – außer der Gnosis. Diese (für die im ersten Teil schon Platon mitverantwortlich gemacht war S. 115) kommt zwar in verschiedenen Zusammenhängen zur Sprache, doch erfährt sie keine zusammenfassende Würdigung. Wohl kennt der Verf. das Problem der vorchristlichen Gnosis, wagt aber in seiner Vorsicht kein abschließendes Urteil (S. 190, vgl. S. 231 f.). Eine kurze Charakteristik der Gnosis wird zuerst im Zusammenhang mit der Darstellung des Posidonius gegeben und sodann dort, wo über die positive Begegnung des Christentums mit der Philosophie gehandelt wird (S. 231 f.). Bei Posidonius werden nämlich die Merkmale sichtbar, „die für die gnostische Richtung der Spätantike charakteristisch sind, nämlich außer der Offenheit für orientalisches Gedankengut eine andere formale Art der Spekulation" (S. 189). Wenn der Verf. nun das Wesen der Gnosis so bestimmt: „Sie geht mehr *intuitiv* voran und strebt bei ihrer Begegnung mit dem Gegenstand ihres Denkbemühens, der mehr und mehr letztlich auf Gott und die Seele eingeengt wird, aber auch . . . das All umgreift, gerne Gemütserhebungen bis zur Ekstase oder, allgemeiner gesprochen, *emotionale Erlebnisse* an" (S. 189 f.), so dürfte sein Satz richtig sein: „Als denkerische und namentlich als religiöser Typ ist der so verstandene Gnostiker eine allgemein menschliche, übervölkische und überzeitliche Möglichkeit" (S. 190). Es fragt sich aber, ob das Phänomen der hellenistischen Gnosis damit hinreichend bestimmt ist, und ob sie nicht als der radikale Bruch mit der antiken Traditio und das Aufkommen eines ganz neuen Menschen- und Weltverständnisses beurteilt werden muß, wie H. Jonas es in seinem Buch[1]) beschrieben hat. Auch das Verhältnis von Christentum und Gnosis würde dann als ein eigentümliches Problem anders erfaßt werden, als es beim Verf. der Fall ist. Den

1) Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1934.

in gewisser Weise sind das Urchristentum und die Gnosis parallele und konkurrierende Erscheinungen, und von da aus müßte die Tatsache der Parallelen zwischen Paulus und Johannes einerseits und der Gnosis andrerseits (S. 232) beurteilt werden.

Heliodors „Aithiopica" (3. Jahrh. p. Chr.) sind einmal erwähnt im Zusammenhang der Schilderung des Vordringens der syrischen Sonnenverehrung in den Westen. Dieser Roman dürfte aber nicht nur dafür ein Zeugnis sein, sondern er läßt überhaupt manche, z. T. reizvolle Züge der Volksfrömmigkeit erkennen. Da wir durch die Papyrusfunde darüber belehrt worden sind, daß die Entstehung des hellenistischen Liebesromans bis in das 2. Jahrh. a. Chr. zurückgeht, wäre überhaupt das vom Verf. gezeichnete Bild durch die Rücksicht auf die *Romanliteratur* zu ergänzen. Auf die *bildende Kunst* ist oft Bezug genommen; für den Hellenismus sollte es m. E. in noch reicherem Maße geschehen. Da keine Abbildungen beigegeben sind, wäre es zweckmäßig gewesen, daß gelegentlich auf die Abbildungen in den betr. Bänden des Bilderatlas zur Religionsgeschichte hingewiesen würde[1]). Vielleicht kann das in einer neuen Auflage geschehen.

Für den protestantischen Leser ist von besonderem Interesse der Anhang „*Hellenismus und Christentum*" (S. 226–244). Wieder erinnert der Verf. an die „allmähliche wissenschaftliche Erarbeitung des transzendenten Monotheismus" in der griechischen Philosophie. „In einer erlaubten Hyperbel durften die Alexandriner mit Rücksicht auf die von Plato und Aristoteles erreichten Einsichten die Philosophie als das Alte Testament der Heiden bezeichnen" (S. 230).

Für die Anschauung des Verf. von der „Anknüpfung" bzw. der „Akkomodation" sind die Ausführungen S. 233 f. bezeichnend: „Die diesen (d. h. den heidnischen) Göttern zugeordnete heidnische *Kultbetätigung* war auf weite Strecken hin auf gesunden, weil natürlichen Grundauffassungen aufgebaut, vor allem auf dem Recht des Menschen, seinen Gefühlen einen sinnenfälligen Ausdruck zu geben, und auf dem Bewußtsein der Verpflichtung, sich mit der Ganzheit seines Wesens an den kultischen Akten zu beteiligen. Natürlich hatte in die heidnische Kultsymbolik eine Menge von Minderwertigkeiten und sogar allerschlimmsten Entartungen Eingang gefunden, z. T. sogar gerade im Gefolge einer übermäßigen Anwendung des symbolischen Gedankens. Aber man war wenigstens von dem Horror vor äußeren Kultsymbolik und von der einseitigen Schätzung „reiner Geistigkeit" im Kult (im Sinne der Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts) frei. Vor allem hatte man für den Symbolwert des Opfers bei aller Opferkritik einer philosophischen Richtung nach wie vor Verständnis . . . Und wie der Kern der feierlichen Opferhandlung von vielerlei sinnvollen Symbolen umrahmt war und die Symbolik u. a. auch die Wahl der Opfermaterie beherrschte, so behielt man auch nach wie vor den gesunden Sinn für die Berechti-

1) S. meine Besprechung in dieser Zeitschr. 1944, S. 19 f.

gung von Weihegaben, Gelöbnissen und anderen naturgewachsenen Religionsäußerungen ... Dieser Gesamtbefund kam der Einbürgerung der christlichen *Liturgie* in die Volksseele der Zeit sehr gelegen. Die Berechtigung der sakramentalen Riten war bei solcher Lage kein Problem. Der reiche Ausdrucksvorrat der Zeit an Symbolen stellte sogar vieles bereit, was die Kirche fast ohne Änderung in den Kreis ihrer *symbolischen Zeremonien* aufnehmen konnte ... Manche heidnischen Kultbräuche wurden allerdings tatsächlich aus abergläubischer Haltung vollzogen, waren aber, in sich betrachtet, eine vielleicht zwar primitive, aber doch nicht notwendig unter-religiöse Äußerung. Dahin gehören die Inkubation, manche Weisen der Verehrung von Heilgöttern u. a. m. Hier übten kluge kirchliche Hierarchen eine weise Nachsicht. Sie duldeten die Übernahme z. B. der Inkubation in die Begräbnisplätze der Heiligen und überließen die Abstreifung des praktisch beigemischten abergläubischen Teilgehalts der Entwicklung der Zeit. Sie erkannten im ganzen sehr wohl die wertvolle Möglichkeit, die Verehrung der Heiligen, die dem Menschen so nahe standen und deren Anrufung sich auf die verschiedenen Bezirke menschlicher Anliegen spezialisieren ließ, dem ererbten heidnischen Nahgötterkult entgegenzustellen" (S. 233 f.). Ähnlich hieß es schon S. 73: „Es ist durchaus etwas daran, daß der Heroenkult bei allem Unterschied, der bis in das Wesen der Sache greift, doch manches von den äußeren Formen der altchristlichen *Heiligenverehrung* vorgebildet hat."

Selbstverständlich betont der Verf. die Neuheit des Christentums und seinen Gegensatz zur antiken heidnischen Religion, und er stellt mit Recht an den Anfang den Satz: „Das Christentum verkündet eine *geschichtliche Botschaft*" (S. 236). Die Problematik des Verhältnisses des Christentums zur Antike scheint mir freilich nicht immer hinreichend zur Darstellung gebracht worden zu sein, am wenigsten in den Ausführungen über die „Gestalt" Christi (S. 237 f.). Die Frage nach dem Ursprung des Gedankens von der Präexistenz Christi bzw. nach seinem Zusammenhang mit den hellenistischen Parallelen ist ebensowenig gestellt wie die gleiche Frage in bezug auf die Vorstellung vom σῶμα Χριστοῦ. Die Darstellung ist von der Voraussetzung bestimmt, daß die entscheidenden theologischen Gedanken des alten Christentums schon in der Urgemeinde oder gar bei Jesus selbst vorhanden waren, – sie ist also im Grunde von der alten Auffassung bestimmt, daß die „rechte Lehre" am Anfang steht und sich nicht erst in lebhaften Diskussionen gebildet und gefestigt hat. Das von W. Bauer gezeichnete Geschichtsbild[1]) hat dem Verf. offenbar keinen Eindruck gemacht.

Ich will indessen nicht mit einer Kritik von dieser Arbeit Abschied nehmen, sondern mit einem Dank für das Gebotene, und das ist angesichts des relativ knappen Raumes nicht wenig. Denn der Verf. ist wirklich ein Kenner, und wenn ich auch meine, oft von seinem Urteil abweichen zu müssen, so ist es doch immer interessant, sein Urteil zu hören.

---

1) Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum 19

Die Kirche und die soziale Frage

Von Heinz-Horst Schrey

Vorbemerkung

Von 1897–1905 hatte die Theologische Rundschau eine regelmäßige Berichterstattung über die soziale Frage. Die aus der Feder Gottfried Traubs stammenden Referate über die diesbezügliche Literatur hören mit dem Jahr 1905 auf und wurden hernach nicht mehr fortgesetzt. Es kann sich für uns nun nicht darum handeln, sämtliche seither erschienene Literatur in diesem Bericht nachzuholen, sondern lediglich darum, einige wichtige Probleme im Lichte der neueren Bucherscheinungen zu sehen. Dazu gehört die Frage, wie die christliche Kirche in ihrer Geschichte sich dem „Armen" gegenüber verhalten hat, sodann die Frage nach dem Wesen des modernen sozialen Problems, wie es sich aus der industriellen Revolution einerseits und den geistigen Wandlungen der Kirche anderseits ergibt. Sodann wird der Frage nachzugehen sein, aus welchen Gründen sich Kirche und sozialistische Bewegung im 19. Jahrhundert nicht gefunden haben, und welche eigene Antwort die Kirche zu geben versuchte (Innere Mission, usw.). Schließlich werden die national-soziale Bewegung und die religiösen Sozialisten zu charakterisieren sein sowie die neuesten Ansätze zu einer Begegnung zwischen Kirche und sozialer Bewegung. Es geht uns also weniger um die Vollständigkeit der Bibliographie, als darum, an einigen wichtigen Beispielen zu zeigen, wie die neuere Forschung diese Fragen sieht.

1. Der „Arme" in der kirchlichen Tradition

Hermann Barge: Luther und der Frühkapitalismus (Schr. d. Ver. f. Ref.Gesch. Nr. 168, Jg. 58, Heft 1) C. Bertelsmann, Gütersloh 1951; D. Martin Luther Sozial?! Aussprüche aus seinen Werken, zusammengestellt v. Georg Buchwald. Der Rufer, Gütersloh o. J.; Bulletin der Internationalen Vereinigung für Soziale Sicherheit. Hrsg. vom Generalsekretariat der IVSS (Intern. Arbeitsamt) Genf; Gustav Ermecke: Das Sozialapostolat. Seine theologische Begründung, sittliche Verpflichtung und praktische Gestaltung. F. Schöningh, Paderborn 1952; Hans Christoph von Hase: Vom Amt des Dienstes in der Kirche Christi. Ev. Ver-

lagswerk, Stuttgart 1948; Thomas Münzer: Politische Schriften mit Kommentar hrsg. von Carl Hinrichs (Hallische Monographien, hrsg. von O. Eissfeldt Nr. 17), M. Niemeyer Verlag, Halle 1950; Bo Reicke: Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier (Uppsala Universitets Årsskrift 1951: 5); Günter Stratenwerth: Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951; Otto Volz: Christentum und Positivismus. Die Grundlagen der Rechts- und Staatsauffassung Fr. J. Stahls. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1951.

Wenn von der sozialen Frage die Rede ist, so ist damit nicht nur ein mo dernes Problem angeschnitten, sondern im Grunde die Frage nach dem Zu sammenleben der Stände in der Christenheit gestellt. Es war Max Weber, de im Vergleich mit Hinduismus und Buddhismus feststellte, daß im Gegensat zum Orient im christlichen Okzident sich die *Verbrüderung* als Grundlage de sozialen Zusammenlebens finde.

„Die Abstreifung aller rituellen Geburtsschranken für die Gemeinschaft der Eu charistie, wie sie in Antiochia (vgl. Gal. 2) vor sich ging, war auch – hingesehen au die religiösen Vorbedingungen – die Konzeptionsstunde des „Bürgertums" des Occ dents, wenn auch dessen Geburt, in den revolutionären ‚conjurationes' der mitte alterlichen Städte, erst mehr als ein Jahrtausend später erfolgte. Denn ohne Kon mensalität, christlich gesprochen: ohne gemeinsames Abendmahl, war eine Eid brüderschaft und ein mittelalterliches Stadtbürgertum gar nicht möglich" (Ge Aufs. z. Religionssoziologie, II, 40) [1]).

Es wird hier ein Zusammenhang von liturgischem Geschehen und Sozia ethik sichtbar, den zu erhellen von größter Bedeutung sein dürfte. Der schw dische Forscher Bo Reicke ist in seiner Arbeit „Diakonie, Festfreude un Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier" diesen Zusamme hängen nachgegangen und hat gefunden, daß in der alten Kirche die Di konie organisch mit der Liturgie verbunden gewesen sei. Die wunderbare Speisungen am See Genezareth (Matth 14 13–21; 15 32–39 u. Par.) sind form geschichtlich betrachtet symbolische Vorbilder der sakramentalen Diakoni die später von der Kirche ausgeübt wurde. Auch ist nach den Berichten d Lukas und des Johannes die Diakonie ein ursprüngliches Motiv beim Aben mahl (Luk 22 24–27; Joh 13 1 ff.). Die Armenspeisung ist in der Urgemein ein Teil der apostolischen Liturgie (Apg 2 42 ff.). Und selbst wenn die Tex

1) So auch W. Mühlmann, Mahatma Gandhi. Der Mann, sein Werk und sei Wirkung (Tübingen 1950), S. 248 f.: In der Sozialgeschichte des Abendlandes si Tischgemeinschaft und Konnubium bekanntlich durch das Christentum Geme schaftsfaktoren ersten Ranges geworden. Ohne die Tischgemeinschaft, d. h. chri lich gesprochen, ohne das *Abendmahl* hätten im abendländischen Europa Eid nossenschaften und Zünfte, und damit auch das abendländische Bürgertum niem entstehen können, folglich auch niemals die modernen Nationen überhaupt.

eine Spannung zwischen den apostolischen und den diakonischen Aufgaben sichtbar werden lassen (Maria und Martha Luk 10 38 ff.; Apg 6 1–6), wird doch „der Ort der liturgischen und der diakonalen Aufgaben als ein und derselbe behandelt" (a. a. O., 32). R. faßt sein Ergebnis folgendermaßen zusammen:

„Die Diakonie als gemeinsame Armenfürsorge war für die alte Kirche meist eine natürliche Ausdrucksform der Liturgie. In der Liturgie findet die Diakonie auf diese Weise ihre primäre Wurzel, ihre vornehmste Begründung . . ."

R. schließt hier eine bedeutsame Bemerkung an, die Licht wirft auf die biblische Begründung der Sozialethik:

„Es ist wohl kaum zu bestreiten, daß durch eine solche Beobachtung die kirchliche Caritas oder die Diakonie eine ganz andere Grundlage erhält, als sie für das moderne Bewußtsein gewöhnlich beansprucht. Die moderne Zeit macht oft die sogenannte ‚Sozialethik' in Gestalt irgendeiner philosophischen Lehre zum genus proximum der Caritas, oder man spricht von dem Liebesgebot Jesu, ohne zu bedenken, daß unseres Meisters ethische Verkündigung überhaupt in dem Begriff des Gottesreiches wurzelt, welches aber zum großen Teil als eine Tischgemeinschaft vorgestellt wurde (Matth 8 11; 15 26 f.; Luk 13 26 f.; 14 7 ff. usw.). Die Kirche, die Theologie und vor allem die Laienwelt hat in der Tat die prinzipielle Verbindung von Liturgie und Diakonie später vergessen" (a. a. O., 48).

Ohne die schwierige Frage entscheiden zu wollen, ob Eucharistie und Agape ursprünglich zweierlei waren oder nicht, so bleibt doch als Ergebnis bestehen, daß der „Arme" in der alten Kirche ein vollgültiges Glied der Gemeinde war und die Gemeinschaft in der Agapefeier der Grund der Einheit des Corpus Christianum war.

In seiner kleinen Studie, die der Begründung der Diakonie wie deren praktischer Gestalt in der Gegenwart (Ev. Hilfswerk) dient, spricht auch Chr. von Hase von diesem Zusammenhang von Gottesdienst und Diakonie.

„Die Diakonie hat ihren Platz im Herzstück der Gemeinde, in ihrem Gottesdienst" (21), und „am Bild der Urchristenheit gemessen, dürfen wir sagen, daß die Weltchristenheit heute wieder zur Agape, zum Liebesmahl im Namen ihres Herrn an einem Tisch versammelt ist, während die Schranken des Bekenntnisses sie noch hindern, an diesem Tisch gemeinsam die Eucharistie zu feiern und Leib und Blut ihres gemeinsamen Herrn zu empfangen" (46).

Auch im Raum der katholischen Theologie mehren sich die Stimmen, die eine mit dem innersten gottesdienstlichen Geheimnis der Kirche verbundene Begründung des Diakonats fordern, so etwa G. Ermecke, Das Sozialapostolat (Versuch einer christozentrischen und verkündigungstheologischen Begründung des „Sozialapostolats").

Noch bis ins 2. Jahrhundert ist dieser Zusammenhang von Liturgie und Diakonie in der Kirche lebendig. Tertullian erwähnt im Apologeticum (39)

sowohl die gemeinsamen Mahlzeiten (id vocatur, quod dilectio penes Graecos) als auch die Sitte der monatlichen Spenden, aus denen die Armen ernährt und begraben, die Witwen und Waisen versorgt werden usw. Dabei ist deutlich, daß diese Sitten nicht im Sinne eines egalitären Sozialismus zu verstehen sind. Bezeichnend dafür und im Grunde von bleibender prinzipieller Bedeutung ist eine Stelle in De praescr. haeret. 37:

> Ich würde jedem geben, der mich bittet, aber unter dem Titel des Almosengebens, nicht unter dem des Zwangs. Zwingen heißt nicht bitten. – Ich würde auf Liebe geben, nicht aus Angst, dem Unglücklichen, der Gott die Ehre gibt und mich nach Empfang der Gabe segnet, nicht dem Stolzen, der denkt, ich hätte ihm einen Dienst erwiesen und der, die Augen auf seine Beute gerichtet, ruft: Das ist das Lösegeld für ein Verbrechen![1]).

Es ist, als klinge hier schon das Motto der frühsozialistischen Bewegung an: Eigentum ist Diebstahl. Jedenfalls wird hier der Kern des Problems sichtbar, um das es in allen Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Sozialismus immer ging: das Verhältnis von Freiwilligkeit und Zwang in der sozialen Ordnung. Solange die Gemeinde lebendig ist und das Bewußtsein der bruderschaftlichen Verantwortung in der Christenheit vorherrscht, aber auch die soziologischen Bedingungen der Begegnung von Mensch zu Mensch günstig sind (Übersichtlichkeit der Verhältnisse, Kleinheit der Gemeinden und Betriebe), hatte es Sinn, alles in die Freiwilligkeit und das Wirken des Geistes zu stellen. Verliert die Christenheit jedoch, aus welchen Gründen immer, das bruderschaftliche Bewußtsein, so bleibt einmal der Appell an die Freiwilligkeit und die Forderung der Demut von seiten der Notleidenden illusorisch und unrealistisch, anderseits wird die Zwangsordnung des Staates, der das soziale Gefüge auf dem Wege gesetzlicher Verordnung in Form bringt, unvermeidlich.

Der Zusammenhang zwischen Liturgie und Diakonie löst sich in der späteren Zeit immer mehr, wenngleich er nie ganz verlorengeht. So sind die Gilden des Mittelalters nicht nur Standesgenossenschaften, sondern auch Vereinigungen, die sowohl gemeinsame religiöse Pflichten erfüllen wie für die Versorgung der Bedürftigen aufkommen. Indem sich die Schwachen um die

---

1) Bezeichnend ist die Kritik von G. Walter, Histoire de Communisme. I: Les origines (Paris 1931) an Tertullian: Der demütige, unterwürfige Bettler, der respektvoll den Besitzenden anfleht und ihn nach Empfang der Gabe segnet, scheint ihm seines Interesses wert, der Stolze jedoch, der entsprechend den von Tertullian selbst so lebhaft verteidigten egalitären Prinzipien des Christentums die Herausgabe des ihm zustehenden Anteils beansprucht, ruft in ihm nichts als Verdacht und Feindseligkeit hervor. Daher erwacht in ihm der Instinkt des Besitzenden, und alle seine hübschen Theorien von Bruderschaft und Gleichheit verschwinden sofort (117).

Starken gruppieren, entsteht eine dem heutigen Versicherungswesen verwandte Wohlfahrtseinrichtung [1]). Das Feudalsystem hat ja in dieser hierarchischen Gliederung der Gesellschaft sein Wesen, und indem dieses System im Zuge der industriellen Revolution verfällt, entsteht ein Vakuum, das in langen Kämpfen neu ausgefüllt werden muß. Reicke erwähnt in den oben angeführten Sätzen, daß die moderne Zeit oft die sog. „Sozialethik" in Gestalt irgendeiner philosophischen Lehre zum genus proximum der Caritas gemacht hat. Das bedeutet, daß die Lehre vom Naturrecht allmählich an die Stelle tritt, die einst der Zusammenhang von Liturgie und Diakonie eingenommen hatte. Diese Wandlung hat zwei Ursachen: einmal die Rezeption des antiken Erbes durch die christliche Theologie, sodann die Ausweitung des Bereiches der Kirche über den Raum der „Welt", die nachkonstantinische Deckungsgleichheit von Kirche und Welt. Dabei wird das naturrechtliche Denken nicht nur für die sozialen Beziehungen innerhalb des Raumes der „Welt" angewandt, sondern dringt selbst in das ius circa sacra ein. Zwei Beispiele mögen dies erläutern. Im Jahr 392 wird das Verbot der heidnischen Kulte damit begründet, daß die Heiden die Naturgesetze übertreten, wenn sie sich mit ihren verbotenen Mysterien abgeben. Glaube und Christentum werden nunmehr „natürlich" [2]). Die Scholastik kann das Institut der Beichte mit naturrechtlichen Gedankengängen verbinden: der Beichtvater ist zum Stillschweigen verpflichtet, weil das untergeordnete Glied der Gemeinschaft zum übergeordneten vollständiges Vertrauen haben muß und darin nicht enttäuscht werden darf, zudem ist der dem Beichtkind übergeordnete Beichtvater durch das Naturgesetz verpflichtet, die Einheit des Corpus Christi mysticum zu wahren und das gemeinsame Wohl aller Glieder dieses Leibes zu erstreben [3]). Rationale Gedankengänge durchdringen sich hier mit Aus-

1) Vgl. z. B. die historischen Partien im Bulletin der Internat. Vereinigung für Soziale Sicherheit.

2) Vgl. meinen Aufsatz: Die Bedeutung der bibl. Botschaft für die Welt des Rechts (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Nr. 202), S. 14.

3) Siehe u. a. G. Stratenwerth, Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus. Göttingen 1951, S. 101. Diese Arbeit zeigt sehr gut, wie der von Duns und Occam vertretene Voluntarismus die Tendenz zum Positivismus in sich trägt und so der zwischen Thomismus und Scotismus sich entspinnende Kampf zur unmittelbaren Vorstufe für die Säkularisierung des Naturrechts und dessen Ablösung von der Existenz Gottes wird. – Demgegenüber wirkt es wenig glaubhaft, wenn O. Volz in seiner Studie über die Rechtsphilosophie J. Stahls (Christentum und Positivismus. Tübingen 1951) aus diesem einen Thomisten machen will. Die penetrante katholische Tendenz des Buches verhindert die Einsicht in die Tatsache, daß Stahl zwar kein Positivist im modern-säkularisierten Sinne ist, wohl aber dem scotistischen Voluntarismus wesentlich näher steht als dem heute kirchenoffiziellen Thomismus!

sagen des Glaubens, und das Organismusbild von 1. Kor. 12 ist nicht nur pneumatische Wirklichkeit im Leib Christi, sondern Muster aller sozialen Gemeinschaft.

Es kann nicht bestritten werden, daß auch für Luther der Gedanke des Corpus Christi tragend war, und zwar nicht nur für die geistlichen Aussagen über den Menschen und die Gemeinschaft des Glaubens, sondern gerade auch für die soziale Gemeinschaft. Luther erkennt den Zusammenhang von Sakrament und Liebesgemeinschaft der Christen untereinander sehr klar[1]). Das Abendmahl ist ihm ein „Sakrament der Liebe", und was wir im Verhältnis zum Haupt empfangen, das sollen wir auch im Verhältnis zu den Gliedern üben. Durch die Nächstenliebe „ißt" gleichsam einer den anderen[2]), durch sie werden die Christen „ineinandergeflochten"[3]). Von daher ist es nicht ganz verständlich, wenn W. Wagner behauptet, die „Vergeistigung" der Corpus Christi-Lehre bei Luther habe nicht nur das Bild vom Körper verflüchtigt, sondern auch die Gnadeneinheit des Leibes Christi, und damit sowohl seine Einheit wie sein übernatürliches mystisches Leben aufgelöst. Es ist nicht zutreffend, daß Luther, wenn er den Glauben betont, damit die Bedeutung der Sakramente einschränkt oder gar eliminiert, wie dies W. annimmt[4]). Bei aller nüchternen Beurteilung der ihn umgebenden Wirklichkeit hat Luther doch daran festgehalten, daß die ihn umgebende Gesellschaft auf ihren Christenstand hin angesprochen werden muß, wenn es sich um politische oder wirtschaftliche Fragen handelt. Die Obrigkeit kann sich darum für die Reformation einsetzen, weil sie selbst ein Glied des Corpus Christianum ist[5] und auch in der Stellungnahme zur Zinsfrage herrscht der Gedanke der christlichen Nächstenschaft vor[6]). Luther war es nicht darum zu tun, der

1) Vgl. Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament . . . (WA 2, 745): Da mu nu deyn hertz sich yn die lieb ergeben / und lernen / wie diss sacrament / eyn sacrament der lieb ist / und wie dir lieb und beystand geschehen / widderumb lieb ur beystand ertzeygen Chro yn seynen durfftigen.

2) Von Anbeten des Sakramentes des heiligen Leichnams Christi. 1523 (WA 1 441, 4).

3) Predigten Luthers gesammelt von Joh. Poliander. 1519–21 (WA 9, 533, 1

4) Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther. Ztschr. f. ka Theol. 61 (1937), S. 29–98.

5) So in den Schriften des Jahres 1520, vgl. K. Müller, Kirche, Gemeinde u Obrigkeit nach Luther (Tübingen 1910), S. 13: Der Grund der Verpflichtung (d Obrigkeit) ist . . . auf allen Seiten derselbe: sie hängt, wie bei allen Christenpflichte daran, daß die weltliche Obrigkeit Mitglied des christlichen Körpers, getauft u damit geistlichen Standes ist; sie hängt daran, daß sie an den christlichen Güte teil hat.

6) Eine gute Übersicht über Luthers wirtschaftliche Ansichten bietet H. Bar Luther und der Frühkapitalismus. Gütersloh 1951 (Schr. d. Ver. f. Ref. gesch. Nr. 16

Gemeinschaftsgedanken des Mittelalters zu zerstören, sondern darum, ihn zu reinigen von den Entartungen, die sich im Lauf der Zeit ergeben hatten: dem Ablaß, der die Übertragung des Glaubensschatzes der Heiligen auf jeden Gläubigen mit einer Geldleistung verband. „Dadurch wurde der Gemeinschaftsgedanke seiner Würde beraubt und zu einem ‚Geschäft' und ‚Handel' herabgedrückt" (G. Buchwald, D. Martin Luther Sozial?! Gütersloh 1947, S. 6). Die Sammlung von G. Buchwald enthält eine brauchbare Zusammenstellung von Lutherworten, die sich mit sozialer Lehre und Praxis befassen. Ein erster Teil zeigt, wie das Verhältnis Gottes und Christi zu uns Grund und Vorbild des „Sozialen" ist, ein zweiter Teil die Verwirklichung des „Sozialen" durch uns. Im dritten Teil werden Beispiele aus Luthers Predigt und Seelsorge angeführt, die seine soziale Einstellung bekunden.

Die politischen Schriften Thomas Münzers, des großen Widersachers Luthers, liegen nunmehr in einer gut kommentierten, von C. Hinrichs herausgegebenen Ausgabe vor. Das Heft (Nr. 17 der von O. Eissfeldt herausgegebenen Hallischen Monographien) umfaßt die sog. Fürstenpredigt von 1524, eine Auslegung von Dan. 2, die aus demselben Jahr stammende „Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens", und schließlich die „Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanft lebende Fleisch zu Wittenberg".

Hatte der „Arme" im Mittelalter eine religiöse Sanktionierung gefunden, indem die Armut in der Gestalt des Bettelmönchtums ein Restbestand der zur monastischen Existenz verwandelten eschatologischen Haltung des frühen Christentums geworden war, so kann das Sozialethos des Protestantismus als Mittelstandsethik bezeichnet werden. Einmal ist das Bürgertum der Städte die tragende soziale Schicht der Reformation, sodann wird das „Ideal der Mitte" zwischen Armut und Reichtum gepriesen[1]). Der Arme hat keinen besonderen Vorzug mehr, gilt nicht als das erstrebenswerte Wesen, sondern steht im Gegenteil im Verdacht, faul und nichtsnutzig zu sein. Dazu kommt die neue Schätzung der Arbeit, die nicht nur Plage und Strafe Gottes ist, sondern der von Gott verordnete Beruf[2]). Je mehr im Aufkommen der Aufklärung das eschatologische Bewußtsein und das Fernhalten von der „Welt" schwindet, um so mehr wandelt sich auch die Beurteilung von Armut und Reichtum: die Menschenliebe kann sich nur äußern, wenn Güter und Geld reichlich zur Verfügung stehen. „Die Begierde nach Reichtum gilt deshalb

1) Vgl. z. B. Joh. Habermann, Gebätt Büchlein (Zürich 1701), S. 168: Armut und Reichtum gib mir nicht / laß mich aber meinen bescheidenen Teil Speise dahin nehmen!

2) Vgl. dazu K. Vontobel, Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus von der nachreformatorischen Zeit bis zur Aufklärung (Beitr. z. Soziologie u. Sozialphilosophie, Bd. 2) Bern 1946.

der Aufklärung keineswegs als schlecht, sondern sie ist als „die unumgängliche Bedingniss, wie jeder wirthschaftlichen also auch jeder sittlichen Tugend anzusehen" (K. Vontobel, a. a. O., 108). Zum philanthropischen Gesichtspunkt kommt der humanistische der Selbstbildung des Vollmenschen, die nur möglich ist, wenn Mittel und eine gewisse Begütertheit zur Verfügung stehen. Die Reichen können mehr lernen und darum bessere Bürger werden als die Armen. Der Aufklärer Ch. F. Sintenis schreibt 1795 ein Buch mit dem bezeichnenden Titel „Beiträge zur Verwandlung der Moral des Urchristentums in eine Moral für unser Zeitalter" und kritisiert in diesem Buch den Spruch der Bergpredigt von der Seligkeit der Armen. „Selig sind gute Arme, muß es heißen: aber ebenso auch – selig sind gute Reiche" (a. a. O. 46). Einige Seiten weiter versteigt sich Sintenis zu dem Satz: ... auch können die Reichen jetzt mit leichterer Mühe noch immer mehr ins Reich Gottes kommen, d. h. aufgeklärtere Christen werden, als die Armen". Das neue bürgerliche Bewußtsein wirkt auf die Einschätzung von Eigentum, Reichtum und Armut so ein, daß kaum mehr Verständnis für den Armen da ist, sowie für die Abwertung des Reichtums in der Bibel. Es seien nur noch zwei Zeugnisse erwähnt. Goethe sagt in Wilhelm Meisters Wanderjahren:

> Jede Art von Besitz soll der Mensch festhalten, er soll sich zum Mittelpunkte machen, von dem das Gemeingut ausgehen kann, er muß Egoist sein, um nicht Egoist zu werden, zusammenhalten, damit er spenden könne. Was soll es heißen, Besitz und Gut an die Armen zu geben? Löblicher ist, sich für sie als Verwalter betragen. Dies ist der Sinn der Worte: Besitz und Gemeingut. Das Kapital soll niemand angreifen, die Interessen (Zinsen) werden ohnehin im Weltlauf schon jedermann angehören.

Hegel setzt sich mit dem Problem der Geschichtlichkeit des Christentums in seinen theologischen Jugendschriften auseinander, indem er danach fragt, wieso das ursprünglich als Privatreligion gemeinte Christentum öffentliche Staatsreligion werden könne. In bezug auf unsere Frage sagt er in dem Fragment „Der Geist des Christentums und sein Schicksal":

> Über die folgende Forderung von Abwerfung der Lebenssorgen und Verachtung der Reichtümer sowie über Mt 19 23: wie schwer ist es, daß ein Reicher ins Reich Gottes komme, ist wohl nichts zu sagen, es ist eine Litanei, die nur in Predigten oder in Reimen verziehen wird, denn eine solche Forderung hat keine Wahrheit für uns. Das Schicksal des *Eigentums* ist uns zu mächtig geworden, als daß Reflexionen darüber erträglich, seine Trennung von uns, uns denkbar wäre (a. a. O. ed. Nohl, 273).

Gerade bei Hegel wird sichtbar, wie das Christentum im 18. und 19. Jahrhundert gar kein Verhältnis zur eschatologischen Distanz von der Welt hat wie sie im Neuen Testament vorliegt, sondern diese allenfalls noch historisch verstehen kann, aber für die eigene Zeit damit nichts mehr anzufangen weiß

So erklärt Hegel die eschatologische Haltung der ersten Christen aus deren unglücklicher Lage in dieser Welt: die Lage der Christen war größtenteils zu unglücklich, als daß sie viel Glückseligkeit auf Erden erwartet hätten ... Sie verschmähten die Freuden der Welt und die Güter der Erde, die sie entbehren mußten, und fanden ihre reichliche Entschädigung im Himmel (a. a. O. 227). Dieses „unglückliche Bewußtsein" ist aber in der Gegenwart überwunden, denn „es blieb unseren Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die man den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren" (a. a. O., 225). Diese Einsicht Hegels spielt bei der Entstehung des Wortes von der Religion als Opium des Volkes eine bedeutsame Rolle[1]).

2. Die Gründe für die unglückliche Begegnung von Kirche und sozialer Bewegung

Friedrich Büchsel: Kirche und Sozialdemokratie. Kirchl. Jahrbuch für die ev. Kirche in Deutschland 1920, S. 1–33; Alfred Müller-Armack: Diagnose unserer Gegenwart. Zur Bestimmung unseres geistesgeschichtlichen Standorts. C. Bertelsmann, Gütersloh 1949; Franz Schnabel: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. I–IV. 2. Aufl. 1949–1951. Herder, Freiburg (bes. Bd. IV: Die religiösen Kräfte); J. S. Schöffel und Adolf Köberle: Luthertum und soziale Frage. Dörffling & Franke, Leipzig 1931; Georg Wünsch: Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921.

Wenn man nach dem unglücklichen Verhältnis von Kirche und sozialer Bewegung im 19. Jahrhundert fragt, so sollen zuvor einige historische Analysen zu Wort kommen. Müller-Armack zeigt in seinem Buch „Diagnose unserer Gegenwart" (Gütersloh 1949) verschiedene Wachstumsringe auf, aus denen sich unsere Gegenwart aufbaut: neben der antiken und westlich-römischen Kulturform steht die moderne Lebensdifferenzierung und Spezialisierung mit dem dazu gehörigen Phänomen der Konfessionsentwicklung. In unserem Zusammenhang besonders wichtig sind die beiden letztgenannten Ringe der Säkularisierung und der Wende von der Persönlichkeits- zur Massenkultur. Ich vermisse dabei den Zusammenhang zwischen den einzelnen genannten Phasen, so besonders der Konfessionalisierung und der Säkularisierung[2]). Gewiß sind beide Vorgänge nicht identisch, doch stehen sie in einem ursächlichen Zusammenhang, insofern die Einheit des Corpus Christianum

1) Vgl. R. Seeger, Herkunft und Bedeutung des Schlagworts „Religion ist Opium für das Volk". (Theol. Arb. z. Bibel- und Geistesgesch. 3.) Halle 1935.

2) Vgl. meinen Aufsatz: Die Uneinigkeit der Welt und die Einheit der Kirche. Ev. Theologie 1950, S. 405–11.

nichts selbstverständlich Gegebenes mehr ist und die konfessionelle Entfremdung der Christen die Vorbedingung für die Neutralisierung des Christlichen in der Neuzeit überhaupt wird. Das bruderschaftliche Bewußtsein der Christenheit ist damit im Kern getroffen und die Einheit von Liturgie und Diakonie zerstört. Das Ende der christlichen Kommensalität im Aufgang der Neuzeit ist der Anfang der „sozialen Frage" im Geistigen geworden. Die Massenkultur des 19. Jahrhunderts trifft auf diese geistige Situation, und „die säkularisierte Vorstellungswelt ergreift über das Bürgertum weiteste Kreise, insbesondere auch die Arbeiterbewegung, die aus solcher Zeitlage eine verhängnisvolle Verbindung mit den Ersatzvorstellungen einer glaubenslos gewordenen Zeit einging" (a. a. O., 121). Es durchwirken sich hier materiale Entwicklungen, die sich mit dem Begriff der „industriellen Revolution" verbinden lassen, und geistige Vorgänge, die sich nicht ohne weiteres als Folge jener erklären lassen[1]). Alte Bindungskräfte der Kultur gingen in diesem Jahrhundert verloren und an ihre Stelle tritt ein bunter Wechsel von Metaphysiken und Glaubensidolen. Durch dieses Jahrhundert geht der innere Bruch vom Idealismus zum modernen Realismus und Materialismus, für den das Todesjahr Hegels die bezeichnende Wende wird. Die neueren Darstellungen der Geschichte des 19. Jahrhunderts sind sich darin einig, daß das Thema *Freiheit* das große Thema dieses Jahrhunderts war. So sieht Benedetto Croce in seiner „Geschichte Europas im 19. Jahrhundert" (2. Aufl. Stuttgart 1950) im Freiheitsideal die Religion der neuen Generation, die sich in der Restaurationsepoche mit der im katholischen Klerikalismus und der Erneuerung der Monarchie verkörperten gegnerischen Religion auseinanderzusetzen hat. Im Gegensatz zu der Darstellung des katholischen Historikers Franz Schnabel (Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. 2. Aufl. Freiburg 1949–1951) nimmt Croce die Geburt des Kommunismus schon in den Ansatz des Jahrhunderts herein. Selbst wenn die Darstellung Schnabels mit der vormärzlichen Entwicklung abschließt, so hätte sie doch die mit der sozialen Frage zusammenhängenden geistigen Bewegungen stärker berücksichtigen sollen. Leider ist so das großangelegte Werk, schon auch wegen seiner zeitlichen Beschränkung auf die erste Hälfte des Jahrhunderts, trotz seiner vier Bände ein Torso geblieben.

1) Diese Einsicht findet sich auch bei B. Croce, Geschichte Europas im 19. Jahrhundert (Stuttgart 1950), wo er über die Entstehung des Kommunismus sagt: Der Kommunismus war nicht eine unmittelbare Rückwirkung der Leiden der Arbeiter: es waren nicht die Arbeiter, sondern die Denker, die vor neuen ökonomischen und moralischen Aufgaben standen und den Kommunismus schufen, wie sie auch alle anderen politischen Systeme geschaffen hatten (a. a. O. 147). – Demographische Studien bestätigen diese Aussage Croces, so etwa W. Brepohl, Der Aufbau des Ruhrvolkes im Zuge der Ost-Westwanderung (1948).

Wenn man nach den Gründen forscht, die zur Entfremdung von Kirche und sozialer Bewegung geführt haben, so sind deren manche zu nennen. Der Pietismus trat nicht für Kampf um soziale Gerechtigkeit ein, sondern suchte den Grund für die Leiden der Zeit in der Sünde und der Unbekehrtheit der Menschen. Das dort gepredigte Evangelium von der Seligkeit der Leidenden hielt die also Angesprochenen vom sozialen Kampf zurück[1]). Ritschl rügt gerade am Pietismus die Vernachlässigung der iustitia civilis. In einem Vortrag aus dem Jahr 1874 über „Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands" sagt er:

„Weit schlimmer als diese Erscheinungen (selbstsüchtige Engherzigkeit des politischen Staatsbewußtseins und die Feindseligkeit gegen die selbständige Wissenschaft) ist eine andere Folge dieser pietistischen Vernachlässigung der iustitia civilis, an welcher die evangelische Kirche gegenwärtig schwer leidet. Es ist bekannt, daß der Rationalismus sehr bald unter den Geistlichen derjenigen positiven Richtung Platz machen mußte, welche mit der mannigfach abgestuften Erneuerung der dogmatischen Überlieferung zugleich in irgend einem Maße die Fühlung mit den pietistischen Einflüssen verband. Seit dieser Epoche nun hat diejenige *Entfremdung zwischen den arbeitenden Ständen und der Kirche* begonnen, deren Umfang und Gewicht jetzt ein erschreckendes Maß einnimmt. Diese Tatsache ist in erster Linie verschuldet durch die bezeichnete Verkürzung der dogmatischen Überlieferung, welche mit der pietistischen Erneuerung derselben verbunden war. Wenn die christliche Predigt das geforderte und gepflegte Sündenbewußtsein so steigert, daß dadurch der Wert der menschlichen Arbeit für Gottes Urteil auch nur indirekt verleugnet wird, so entzieht die Kirche dem arbeitenden Menschen am Sonntag den religiösen Trost, auf den gerade er einen Anspruch an das Christentum hat. Für alles Weitere, was die dogmatische Predigt ihm bietet, kann der, welcher sechs Tage schwer sich abgemüht hat, nur Sinn haben, wenn jene Weihe seiner Arbeit ihm zuteil geworden ist. Findet er eine solche bei der Kirche nicht, so wendet er ihr den Rücken. Diese verhängnisvolle Entwicklung also ist in erster Linie durch den Pietismus verschuldet, welcher namentlich in Norddeutschland auch deshalb die Fühlung mit den arbeitenden Klassen niemals gesucht und gefunden hat, weil er sich in den aristokratischen Kreisen als das wertvollste Mittel geistigen Genusses empfahl und festsetzte" (79).

---

1) Ein gutes Beispiel für diese Haltung ist eine Äußerung des württemberg. Pfarrers Flattich (1713–97). Er antwortet auf die Frage einiger Offiziere, was ein Pietist sei, folgendes: Wenn man seinen Hund den ganzen Tag schlägt, so geht er durch und sucht einen anderen Herrn, bei dem er es besser hat. Auf die gemeinen Leute schlägt heute jeder zu, der Herzog, die Soldaten, die Jäger; darum gehen sie durch zu Christus, und wer Christus sucht, ist ein Pietist (Zit. nach R. Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. 1938, S. 29; ähnlich auch berichtet bei Chr. G. Barth, Süddeutsche Originalien, I, 1828, S. 76).

In der Tat suchten die Kreise des norddeutschen Pietismus, soweit der Adel in ihnen vertreten war, die patriarchalische Lebensform in die neue Zeit hinüberzuretten, ohne daß das in der Erweckungsbewegung neu erwachte Interesse an den „Armen" immer frei vom Menschlich-Allzumenschlichen gewesen wäre [1]).

Dieser Vernachlässigung der iustitia civilis durch den Pietismus entspricht der Konservativismus und Quietismus der politischen Predigt. Als ihr Ziel wird, vor allem unter dem Eindruck der Französischen Revolution, die Warnung vor allen freiheitlichen und revolutionären Bewegungen angesehen. So kann der Potsdamer Hofprediger J. C. Pischon 1794 über die „Benutzung der Politik auf Kanzeln" folgendes sagen: Der Zweck einer richtigen politischen Predigt besteht darin, Liebe und Anhänglichkeit für die alte Verfassung zu befördern, vor „einer auf uns angewandten Freiheit und Gleichheit zu warnen, die Notwendigkeit der Verschiedenheit der Stände nachzuweisen und seinen Worten durch verständliche Anspielungen auf die Folgen der französischen Freiheitswut Nachdruck und Interesse zu geben" (Zit

---

1) Vgl. Adolf von Thadden-Trieglaff an Frau von Oppen: Bei allem Schellengeklingel von unserer Bruderliebe lieben sie doch nicht die Armen und Häßliche aus dem gemeinen Volk, sondern nur die, die einen gewissen Nimbus von Blüthenfülle und Bildung um sich haben (Zit. nach K. Holl, Die Bedeutung der großen Kriege . . . Ges. Aufs. III, S. 358). – An dieser Bemerkung wird der mittelständische Charakter dieses christlichen Philanthropismus sichtbar.

Wie anderseits das soziale Wirken des pietistischen Adels auch Anerkennung fin den konnte, beweist die Gestalt des Baron Kottwitz. „Was Baron Kottwitz fü die Armen Berlins und für die Linderung der Not der schlesischen Weber getan wurde bei seinem Tode lebhaft anerkannt. So schreibt einer seiner Gehülfen a Heubner (Direktor des Predigerseminars in Wittenberg): Das Abscheiden des theuren Baron Kottwitz hat hier eine große Lücke veranlaßt, die wohl kein Einzelner füllen wird. Die Armen, welche trauernd hinter seinem Sarge in langen Zügen hergingen, haben einen theuren Vater verloren . . ." (A. Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde, I, 1902, S. 139).

Ein bezeichnendes Zeugnis ist auch jene Briefstelle der Mutter Albrecht Ritschl an ihren Sohn vom 4. 3. 1847: Überhaupt ist die Versorgung der Armen eine Ehrensache geworden und nimmt die ganze Unterhaltung in Anspruch. An sich ist ja vortrefflich, diesem Gegenstande alle Teilnahme zu widmen . . . Aber wie schwer hält es, wie in allen übrigen Verhältnissen des Lebens, das Menschliche dabei überwinden. Alle Leidenschaften des Herzens treten auch hierbei, und hier am schwersten zu tragen, hervor und vergällen die eigentliche Wohltat solcher Einrichtungen. Eitelkeit, Selbstgerechtigkeit, Eifersucht, alles muß mitwirken, um die armen Leuten beizustehen, und da der Eifer jetzt fast Leidenschaft geworden ist, so fürchte ich, es hält nicht lange vor (Zit. nach O. Ritschl, Albrecht Ritschl Leben, I, S. 9).

nach J. Bauer, Schleiermacher als politischer Prediger, 1908, S. 133/4). Das Wort vom „beschränkten Untertanenverstand" bedeutete, daß man sich kirchlicherseits die freie Begegnung mit der neuen Wirklichkeit des Proletariats versagte und alles von der obrigkeitlichen Regelung durch den Staat erwartete. „Das Luthertum hatte . . . entgegen den ursprünglichen Absichten seines Schöpfers, die Kirche zur Passivität in allen äußerlichen, weltlichen Dingen veranlaßt, und die Aufklärung hatte dies nicht geändert" (F. Schnabel, a. a. O. IV, 404). Im Gegensatz zur angelsächsischen Welt gab es in Deutschland neben dem Staatsbegriff keinen Gesellschaftsbegriff, und entsprechend auch keine Vorstellung davon, daß es staatsfreie Organisationen, selbständige Standesvereinigungen und Assoziationen geben könnte, die sich für eine Verbesserung der sozialen Lage einsetzen könnten. Die Forderung nach Assoziation der Arbeiter stammt aus England[1]) und wurde von dort zum erstenmal durch Victor Aimé Huber auch in Deutschland erhoben[2]). Man stand kirchlicherseits zu stark unter dem Bann althergebrachten ständischen Denkens, als daß man dem neuen Phänomen eines neu aufkommenden vierten Standes hätte gerecht werden können. So war man auch nicht bereit, die Unterscheidung zwischen natürlicher und künstlicher Armut anzuerkennen. Man dachte nach wie vor in den alten Kategorien, nach denen die Armut eine Fügung Gottes war, der man nicht in den Arm fallen soll und der man mit dem Trost der Religion begegnet. Aber man verkannte, daß durch die Verhältnisse der industriellen Revolution eine künstliche Armut aufkam, der mit allem Einsatz menschlicher Kräfte gesteuert werden mußte[3]). Eine der neuen Situation nicht angemessene Theologie verkannte die Größe des Problems und überließ dessen Lösung der vom Liberalismus bestimmten Bewegung. Aus diesem Versagen wiederum erklärt sich weithin die Tatsache,

---

1) Vgl. G. M. Trevelyan, Kultur- und Sozialgeschichte Englands. In deutscher Übersetzung Hamburg 1948.

2) J. Paulsen, Huber als Sozialpolitiker (1931). Vgl. auch F. Schnabel, a. a. O., IV, S. 444 f. und E. Thier, Die Kirche und die soziale Frage (1950), S. 27 ff.

3) Zur Unterscheidung von natürlicher und künstlicher Armut vgl. W. H. Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft (10. Aufl. 1907): Die Armut von damals und von heute sind ganz ungleichartige Größen, mit denen sich gar nicht gegeneinander rechnen läßt. Nicht die (täglich abnehmende) Massenverarmung als solche bildet das Gespenst des Pauperismus, sondern das täglich zunehmende Bewußtsein der Massen von ihrer Armut (389). Auch Fr. von Baader hatte die richtige Einsicht, daß dem Problem der Proletarität nicht mit Wohltätigkeitsanstalten oder bloßen Polizeimaßnahmen zu steuern sei, da beides nur „Palliative des Übels" sind, sondern daß es um ein Rechtsproblem geht, das letztlich auf die Einbürgerung des vierten Standes hinausläuft. Vgl. Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs . . . (1835) Ges. Schr. z. Soc.phil. Bd. II, S. 125 ff.

daß die neue Arbeiterbewegung immer stärker in das atheistische und reli
gionsfeindliche Fahrwasser gedrängt wurde, und bei der von der französi
schen Revolution bestimmten Philosophie Anschluß suchte[1]). Personell kam
hinzu, daß die neue liberale Bewegung sowohl wie die Arbeiterbewegung in
ihrer Führung ein starkes jüdisches Element aufwiesen und damit gleich
sam dokumentierten, daß sie außerhalb der Christenheit standen. Gerade di
konservativen Elemente in der Kirche waren hier besonders wachsam und
bereit, in jeder nichtkonservativen Äußerung Judenpropaganda zu wittern[2]).
Von diesen frühkonservativen Stimmen geht eine unmittelbare Linie bis hi
zu Adolf Stöcker und seiner antisemitischen Haltung, ja bis zum Dritte
Reich, das mit seinem Antisemitismus an diese alte konservative Traditio
anknüpfen konnte. Paul Tillich deutet diesen Vorgang sehr geistvoll i
seinem Buch „Die sozialistische Entscheidung" (1. Aufl. 1932, 2. Aufl. 1948
Im konservativ-christlichen Denken des Vormärz hatte sich die politisch
Romantik gesammelt, die aus der Rückwendung zu den ursprungsmyth
schen Mächten lebte (Blut, Boden, Tradition, Stand), während es die B
deutung der jüdischen Prophetie und die Funktion des jüdischen Geiste
in der Neuzeit ist, den Bruch mit dem Ursprungsmythos zu vollziehen. „D
politische Romantik ist also die Gegenbewegung gegen Prophetie und Au

---

1) Die deutsche Reaktion auf die französische Revolution schildert sehr g
J. Droz, L'Allemagne et la Révolution française. Paris 1949.

2) Wie gereizt in den 40er Jahren die Stimmung in dieser Hinsicht war, geht a
verschiedenen Äußerungen kirchlicher Männer hervor. Der Lutheraner K. A. Ka
nis wendet sich gegen die Glaubenslehre von D. Fr. Strauss mit folgendem Arg
ment: dieses Buch sei ein Moment einer großen Judenpropaganda, die in die Jude
epoche unseres geistigen Treibens tief eingreife. „Wer weiß nicht in deutschen La
den, wie weit und wie tief in unsere innersten Lebenskräfte anjetzt die geschwung
nen Nasen hineinragen?" (Die moderne Wissenschaft des Dr. Strauss und der Glau
unserer Kirche (Berlin 1842), zit. nach A. Hausrath, D. Fr. Strauss und die Th
logie seiner Zeit, II, S. 32). – Gegen F. C. Baur wendet sich der für seine Polen
bekannte Ewald mit folgenden Worten: Herr Baur ist nach meiner Ansicht wed
ein Christ und insofern auch kein Ketzer, noch einer der besseren Heiden, er
einer von den Literaturjuden, dieser jetzigen Pest unseres armen Deutschlan
(zit. nach G. Frädrich, F. C. Baur, der Begründer der Tübinger Schule als Th
loge, Schriftsteller und Charakter. Gotha 1909). – Vgl. auch R. Seeberg, Antise
tismus, Judentum und Kirche. In: Zum Verständnis der gegenwärtigen Krisis
der europäischen Geisteskultur. 1923.

Wie wenig allerdings der antijüdische Affekt auf die konservativen Kreise
schränkt war, beweist die aus dem Jahr 1842 stammende Schrift von Bruno Bau
über die Judenfrage, in der er gegen die Forderung der Judenemanzipation auftr
weil es eine Gedankenlosigkeit sei, zu fordern, daß diejenigen, die sich selbst a
schließen, das auserwählte Volk sein wollen, nicht ausgeschlossen würden.

klärung auf dem Boden einer Geistes- und Gesellschaftslage, die durch Prophetie und Aufklärung bestimmt ist" (a. a. O., 34). Daß nur in seltenen Fällen auf der konservativ-christlichen Seite Raum für prophetische Kritik war, beweist etwa Vilmars Aufsatz aus dem Jahr 1850 „Der Communismus in einem Rechte"[1]):

„Wer sein Geschäft und seinen Erwerb bloß als ein Mittel zum sinnlichen Genuß, zur Fleischeslust, oder zur Augenlust oder zur Herrschaft und Hoffart betrachtet und benutzt, der kann sich nicht beschweren, wenn es ihm genommen wird. Ja, einem solchen wird und muß es in unserer Zeit genommen werden. Einem solchen gegenüber hat der rote Communist recht, wenn er sagt: warum sollst du das allein und für dich haben? das kann ich ebensogut haben! Daß wir in anderer, wesentlich verschiedener Weise unseren Besitz, unser Eigentum haben und gebrauchen, als die Communisten, das allein gibt uns erst den Anfang des Rechtes gegen die roten Rotten."

Aber auch bei Vilmar fehlt völlig der Durchstoß vom Gesinnungsmäßigen zur rechtlichen Regelung und Sicherung der Ansprüche des vierten Standes, wenn er als Remedium schließlich „äußerliche Demütigung, freiwillige Entäußerung, zumal von der Augenlust, Entbehrung und Opfer" fordert[2]). Man fühlt sich von der proletarischen Bewegung abgestoßen, weil dort Gesichtspunkte der Macht, des Erfolgs, der Nützlichkeit vorherrschen[3]). Dazu kommt der turbulente Revolutionismus der Anfangszeit, der die Begegnung von Kirche und Sozialdemokratie erschwert. In den 90er Jahren ist man bereit, zwischen Reform und Revolution zu unterscheiden, bleibt aber doch gegenüber der materialistischen Weltanschauung der Sozialdemokratie zurückhaltend. So kann Hermann Cremer, der positive Neutestamentler von Greifs-

1) Zur neuesten Culturgeschichte Deutschlands, I, 1858, S. 362 ff.

2) Eine anschauliche Schilderung der Verhältnisse in der Uckermark bietet C. Büchsel im 1. Band seiner „Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen" (1861), bes. S. 125 ff. Dort wird auch schon der Unterschied zwischen „natürlicher" und „künstlicher" Armut sichtbar, wenn B. sagt: Das Geschlecht der Proletarier haben die Alten nicht gekannt, und wenn es auch Arme zu aller Zeit gegeben hat, so ist doch das Proletariat ein Produkt des Cultus des Mammons, das erst in der neueren Zeit zur Blüthe gekommen ist (I, 129).

3) Vgl. die Äußerung J. T. Becks über das Proletariat: Statt ethischer Prinzipien beherrschen Gesichtspunkte der Macht und des Erfolgs, des Naturprozesses und Geschichtsprozesses, der Nützlichkeit, der Opportunität und konventionellen Zweckmäßigkeit das Urteil. Das Proletariat der Zeit wird es mehr und mehr lernen, die gleichen Beschönigungen auch in seine Sphäre zu übertragen; es wird dies lernen, je mehr das Proletariat einerseits von seiner eignen Existenzfrage und Machtfrage aufgeregt wird, andererseits von der moralischen Verwirrung und trügerischen Sophistik in den öffentlichen Verhältnissen zu leiden oder zu gewinnen hat (Gedanken aus und nach der Schrift. 2. Aufl. 1868. S. 185).

wald, den Satz vertreten, die Sozialdemokratie sei nicht deshalb von der Kirche zu bekämpfen, weil sie die Umwandlung der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung anstrebt. „Diese Gesellschaftsordnung ist kein Glaubensartikel, und an und für sich hat das Christentum kein Interesse an dem Bestand derselben, wenn etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen wäre" (Christl. Welt 1892, S. 1047). Cremer bedauert es, daß die wenigsten Theologen zu unterscheiden wissen zwischen sozialer Reform und sozialer Revolution. Wei die Sozialdemokratie aber die Partei der sozialen Revolution sei, hält Cremer es für unmöglich, daß ein Christ ein Sozialdemokrat und ein Sozialdemokrat ein Christ sein könne. Und selbst wenn man den Eintritt der Massen in ihr geschichtliches Führungsrecht und die Schuld des Besitzbürgertums gegenüber dem Proletariat anerkennt, so müsse man dennoch zwischen der soziale Tendenz und der theoretisch-materialistischen Weltanschauung unterscheiden, deren sie sich als Mittel zur Bearbeitung der Massen bedient. „Im Gegenteil, die Massen aus den Händen der Führer zu retten, ist unsere Aufgabe. Die „soziale Tendenz" ist nur das Mittel, um die Massen für ihre theoretisch nein praktisch-materialistische Weltanschauung zu gewinnen" (a. a. O. 1048). Eine ähnliche Ansicht findet sich bei Gerhard Uhlhorn, dem Führer der hannoverischen Luthertums. Auch er unterscheidet zwischen allmähliche Reform und Umsturz aller Verhältnisse, wobei die erstere zugegeben und gebilligt, der letztere dagegen abgelehnt und bekämpft wird, denn „die Kirche ist eine eminent konservative Macht und ihre Diener haben sich entsprechend zu erweisen" [1]). Auch für Wilhelm Herrmann bleibt die Vermengung des sozialen Anliegens mit den Irrlichtern einer antichristlichen Ideologie der Stein des Anstoßes. Aber gerade bei ihm findet sich eine starke Aufgeschlossenheit gegen das berechtigte Moment des Sozialismus [2]). Der in der sozialistischen Bewegung herrschende weltanschauliche Positivismus wi

1) Die Stellung der evang.-luther. Kirche zur sozialen Frage der Gegenwa Hannover 1895, S. 4; so auch Schöffel-Köberle, Luthertum und soziale Fra (Leipzig 1931): Die sozialistische Bewegung zeigte von Anfang an einen Geist, r dem der christliche Glaube nie und nimmer zusammengehen konnte . . . diese A lehnung der Kirche ist etwas, was durchaus positiv zu werten ist. Nur hätte Kirche eines tun müssen; sie hätte scheiden müssen zwischen der sozialen N die sich entwickelte, und dem Geiste, der von ihr Besitz ergriff. Und indem sie schied, hätte sie sich entscheiden müssen mit aller Glut für die leidenden Brüd und hätte den Kampf auch gegen den Kapitalismus aufnehmen müssen. Das w Führung gewesen. An dieser Führung aber fehlte es durchaus – und das ist Schuld der Kirche (52).

2) In dem Aufsatz „Religion und Sozialdemokratie" (ZThK I, 4. 1891 und Aufs. S. 463–89) findet sich der Satz: Die soziale Frage ist das Bewußtsein Menschheit von der Not ihrer Geschichte (484).

ihm geradezu der Anlaß, seine eigene Theologie so zu formen, daß sie mit ihrer Sache den in positivistischen Kategorien denkenden Menschen anspricht. Die Erfahrung des eigenen inneren Lebens, daß es an dem persönlichen Leben Jesu den Halt finden kann, ist eine Tatsache, die auch der Positivist nicht hinwegschaffen kann. – Fr. Büchsel (Rostock) sieht das Gemeinsame beim radikalen wie beim revisionistischen Sozialismus in der Durchführung des Klassenkampfs. Darin liege auch der Hauptunterschied zum christlichen Sozialismus, dem es nie um die Selbstbefreiung des Proletariats, sondern um die Besserung seiner Lage ging. Was das alte patriarchalische Arbeitsverhältnis zwischen Arbeiter und Unternehmer betrifft, so ist dieses einfach nicht wieder herzustellen. B. bestreitet zwar, daß die Kirche als solche die soziale Frage hätte lösen können, aber er gibt offen zu, daß sie die Kunst, das Böse mit Gutem zu überwinden nicht verstanden hat. „Diese Schuld geht durch alle Glieder der Kirche. Deshalb leidet die Kirche nicht ohne Schuld" (a. a. O., S. 19). B. verlangt Verzicht auf den Kampf gegen die Sozialdemokratie, weil ein solcher Kampf nicht im Wort Gottes gegründet ist und seine besondere Note von der nationalen Reaktion her bekommt. „Es hat nur Sinn, sich der Sozialdemokratie als Partei gegenüber neutral zu verhalten, wenn man sich mit neuer Tatkraft daran macht, die Sozialdemokraten für das Evangelium zu gewinnen" [1]).

3. Kirchliche Versuche zur Lösung der sozialen Frage in der inneren Mission, bei Adolf Stöcker und Friedrich Naumann

Ernst Benz: Wichern und der Sozialismus. Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1949; Heinrich Bornkamm: Die Staatsidee im Kulturkampf. Histor. Zeitschr. Bd. 170, 1950 Heft 1 und 2. Friedrich Brunstäd: Adolf Stöcker. Wille und Schicksal. Wichern. Berlin 1935; Walter Frank: Hofprediger Stöcker und die christlich-soziale Bewegung. Verlag Hobbing, Berlin 1928; Erich Freudenstein: Vom Wesen und Werden der Inneren Mission. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1948; Helmut Schreiner: Macht und Dienst; Adolf Stöckers Kampf im Dienst um die Freiheit der Kirche. C. Bertelsmann, Gütersloh 1951; Theodor Heuss: Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit. 1. Aufl. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1937, 2. Aufl. 1949; Paul le Seur: Adolf Stöcker, der Prophet des Dritten Reiches. Hochweg Verlag, Berlin 1933; Richard Nürnberger: Imperialismus, Sozialismus und Christentum bei Friedrich Naumann. Histor. Zeitschr., Bd. 170, Okt. 1950, Heft 3, S. 525–48; Erich Thier: Die Kirche und die soziale Frage von Wichern bis Fr. Naumann. C. Ber-

1) Kirche und Sozialdemokratie. In: Kirchl. Jahrbuch 1920, S. 1–33.

telsmann, Gütersloh 1950; Hanns Lilje und Siegfried Wendt: Evangelische Kirche und soziale Gerechtigkeit. Wichern-Verlag, Berlin-Spandau 1950.

Es kann sich in unserem Zusammenhang nicht darum handeln, eine Chronik der Versuche zu bieten, die kirchlicherseits der Lösung der sozialen Frage gewidmet sind, vielmehr sollen einige Stimmen aus der neueren Literatur zu Wort kommen, die ein Urteil über die in der deutschen Kirche des 19. Jahrhunderts unternommenen Versuche bieten. Es wird heute allgemein erkannt, daß Wicherns Konzeption von der „Inneren Mission" nicht nur eine innerkirchliche Angelegenheit bleiben konnte, sondern daß ihm dabei ein bestimmtes Bild der „christlichen Gesellschaft" und einer eng mit dem Staat verbundenen Volkskirche vorschwebte. Die entsittlichenden Wirkungen der modernen Großstadt bewegen ihn und darum arbeitet er von innen her dem Zerfall entgegen. Das ist der pietistische Ansatz seiner Arbeit. Mit ihm verbindet sich aber Hinauswirken in den staatlichen Raum, doch wieder in einer charakteristischen Form: nicht in der Form einer christlich-sozialen Partei, sondern in der Gefängnisreform, also in der Rettung der Gefallenen. Seither ist die Innere Mission wesentlich Samariterdienst an den sozial Gefährdeten und Gestrandeten geworden, nicht aber die Stelle, von der eine neue Sozialordnung vorbeugenden Charakters ausgegangen wäre. Die Sozialordnung, die diesen Männern und Frauen vorschwebt, ist die patriarchalische, daher „reichte ihr bestes Wollen und alles ehrliche Streben nicht zu, um die Problematik der damaligen sozialistischen Fragestellung zu fassen"[1]). Das Protokoll der Rede Wicherns auf dem Kirchentag in Wittenberg 1848 zeigt, daß es ihm in der Inneren Mission um „eine Art von christlicher, interner Gegenrevolution"[2]) geht, um eine „Regeneration unserer innersten Zustände in Staat, Kirche und Gesellschaft". Die I. M. wird hier als eine christliche Gegenbewegung gegen den atheistischen Sozialismus der Marxisten verstanden. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem ursprünglichen Programm, wie es Wichern in seinen Programmschriften vorschwebte (Die Proletarier und die Kirche; Über die Revolution und die Innere Mission, beide vom Jahr 1849) und der späteren Verwirklichung. Immer ist deutlich, daß bei Wichern die „Arme" im besten Sinn der kirchlichen Tradition wieder als Aufgabe der Kirche ernst genommen wird. „Er war nicht allein Vertreter des ‚johanneischen Typus', sondern inhaltlich vorzugsweise auf die Verkündigung der johanneischen Liebesbotschaft abgestellt"[3]). Wichern erkennt, daß das Versäumnis der rechten Evangeliumspredigt die größte Schuld der Kirche seiner Zeit ist. Erst wenn der vierte Stand innerlich zum Gebrauch der ihm v

1) E. Freudenstein, Vom Wesen und Werden der Inneren Mission (1948), S.
2) E. Benz, Wichern und der Sozialismus (1949), S. 13.
3) Erich Thier, Die Kirche und die soziale Frage (1950), S. 21.

der Revolution errungenen Gaben herangebildet ist, verlieren diese ihren gefährlichen Charakter. Die Denkschrift über den „Proletarier und die Kirche" zeigt, daß ihm die Arbeiterfrage nicht nur eine karitative, sondern eine Frage der Gerechtigkeit ist. Im ursprünglichen Anliegen Wicherns war die Liebe nicht nur die Symptomtherapie, sondern die Kraft, die einen christlichen Gesellschaftszustand herbeiführt, in dem jeder Stand sein Recht hat[1]). So kann Wichern geradezu als der Gegenspieler von Karl Marx verstanden werden[2]). Wichern war tatsächlich unendlich weitblickender als was sein Werk später erkennen ließ. Die Entwürfe des Jahres 1848 können als soziales Manifest der Kirche bezeichnet werden. Neben der Hilfe für die Notleidenden und der Organisation der praktischen Nächstenliebe steht ihm die soziale Selbsthilfe der Berufsstände, die Assoziation der Arbeiter, allerdings nicht in Klassen, sondern in Berufsständen. Hinzu kommt die Familienassoziierung.

Welches sind nun die Gründe für das Scheitern von Wicherns Reformplänen? Einmal war die kommunistisch-atheistische Organisation der Arbeiter tatsächlich schon zu weit fortgeschritten, als daß sie für eine christliche Organisation noch bereit gewesen wäre. Der innerkirchliche Grund war, daß „die Kirche selbst auf Grund ihrer staatskirchlichen Verfassung, ihrer konservativen politischen Einstellung, ihrer engen Verhaftung mit den herrschenden politischen, sozialen und Bildungsschichten nicht imstande war, die weitgreifenden und in einem gewissen Sinn selbst revolutionierenden Pläne Wicherns aufzugreifen und zu realisieren" (E. Benz, a. a. O., 39). Dasselbe Urteil geben auch ab E. Freudenstein und F. Schnabel. „Die Wiedergeburt des ganzen Volkes ist dann doch nicht gelungen, das Proletariat wurde nicht

---

1) Darauf verweist besonders E. Benz, a. a. O. Leider muß er auch das andere feststellen: daß diese Ideen sehr viel weiter reichen als das Programm, das später in den Einrichtungen der Inneren Mission tatsächlich verwirklicht worden ist (21). – So auch S. Wendt, Evangelisch-soziale Arbeit heute, S. 39: Auf die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens hat die Evangelische Kirche auch im Werk der Inneren Mission keinen Einfluß genommen (In: Evangelische Kirche und soziale Gerechtigkeit, 1950); K. Silex, Das Hilfswerk der evang. Kirchen in Deutschland, S. 390: Das Liebeswerk der Inneren Mission konnte seiner Natur nach nicht auf der Plattform der großen sozialen Frage unseres Zeitalters stehen, sondern widmete sich den Armen und den Kranken, den körperlich oder geistig zu kurz gekommenen Menschenkindern (In: Kirchl. Jahrbuch 1945–1948).

2) Dieses Verständnis findet sich schon bei Gutzkow, allerdings mit dem Soupçon, daß „die eigentlichen Agitatoren des reaktionären Zwecks im Hintergrunde stehen" (nach einem Aufsatz G.s im Prutzschen Museum, zit. nach A. Hausrath, R. Rothe und seine Freunde, II, S. 299). Vgl. auch E. Benz, a. a. O. 25 und E. Thier, S. 16.

gewonnen, die Volkskirche ist nicht geschaffen worden: die Bedeutung dieser Tatsache für den deutschen Protestantismus und die deutsche Geschichte ist offenkundig, Luther und Wichern haben ein verwandtes Schicksal gehabt . . . Der Schöpfer der Inneren Mission stellte sein Werk in den Dienst der alten Mächte, nur so schien ihm die Abwehr der Revolution möglich" (Deutsche Geschichte . . ., IV, S. 443/4).

Es war kein gutes Zeichen, daß es gerade Friedrich Julius Stahl, der Theoretiker der Konterrevolution, war, der Wichern nach seiner Wittenberger Rede den „freudigsten Dank" aussprach! Es ereignete sich die fatale Verquickung der Heimholung des Arbeitervolkes mit der Propaganda für die konservative und reaktionäre Staatsdoktrin, so daß das hochherzige Werk Wicherns wider dessen ursprüngliche Intention als Werkzeug der Reaktion verstanden werden konnte und demgemäß den schärfsten Widerstand der nichtchristlichen Sozialisten herausforderte[1]), THIER hat recht, wenn er feststellt, daß auch Wichern in dem von Marx so scharfsinnig erkannten „fatalischen Bewußtsein" befangen war (a. a. O., 19). Im gleichen Jahr (1848) bezeichnet auch der katholische Parlamentarier, spätere Bischof von Mainz von Ketteler, die soziale Frage „als die schwerste Frage, die bei allen gesetzlichen Bestimmungen, bei allen Staatsformen noch nicht gelöst ist"[2]). Ketteler sieht die Dinge auch im konfessionspolitischen Zusammenhang, nämlich als die Möglichkeit, daß durch den praktischen Liebeserweis die katholische Kirche auch Beweiskraft für die Wahrheit des Glaubens gewinnt. Es ist hier wohl auch der Ort, darauf hinzuweisen, daß in der Besinnung über die Lage die katholische Kirche der evangelischen kaum voraus war, entgegen der von der katholischen Seite ausgegebenen Lesart[3]).

---

1) Vgl. KARL MARX, Kommunistisches Manifest, 3. Absatz 1 a: Wie der Pfaffe immer Hand in Hand mit den Feudalen ging, so der pfäffische Sozialismus mit dem feudalistischen . . . Der christliche Sozialismus ist nur das Weihwasser, womit der Pfaffe den Ärger des Aristokraten einsegnet. – Lenin, Militärprogramm der proletarischen Revolution (Bücherei des Marxismus-Leninismus Bd. 26): Es ist wissenschaftlich gar nicht richtig – und gar nicht revolutionär –, wenn wir eben das Wichtigste, die Niederwerfung des Widerstandes der Bourgeoisie, das Schwierigste, am meisten Kampf Fordernde im Übergange zum Sozialismus umgehen oder vertuschen. Die „sozialen Pfaffen" und Opportunisten sind gerne bereit, von dem künftigen friedlichen Sozialismus zu träumen; sie unterscheiden sich aber von den revolutionären Sozialdemokraten eben dadurch, daß sie von erbitterten Klassenkämpfen und Klassenkriegen, um diese schöne Zukunft zur Wirklichkeit zu machen, nicht denken und sorgen wollen" (96).

2) Amtlicher Bericht (1848), S. 51 ff.

3) Vgl. W. SCHUBRING, Zur rechten Würdigung der päpstlichen Bullen über Sozialethik. Wartburg 1932, S. 299; W. SUCKER, Der deutsche Katholizismus 1945–1950. Kirchl. Jahrbuch 1951, S. 295.

War nun Adolf Stöcker ein legitimer Erbe Wicherns oder nicht? Insofern war er es gewiß, als beiden die Idee einer christlichen Gesellschaft vorschwebt, in der der christliche Glaube das gestaltende Prinzip ist. So versteht Mahling Stöcker als den „lebendigen Kommentator zu Wicherns Gedanken". Karrenberg (Christentum, Kapitalismus und Sozialismus, S. 24) wendet sich dagegen, weil Stöcker doch mit ganz anderen Mitteln arbeitet als Wichern. „Der Gemeindegedanke trat gegenüber dem Interesse für Massenwirkungen und Massenerfolge politischer Art zurück, staatspolitische Gesichtspunkte dafür um so stärker hervor." Er steht noch diesseits des Bruches mit der Idee des „christlichen Staates", wie ihn Naumann nach ihm vollzogen hat, denn auch der moderne kaiserliche Machtstaat ist ihm noch christlicher Staat, den er mit allen Kräften unterstützt. Dem dient ja auch seine Begründung einer christlich-sozialen Partei, in der sich vor allem die Arbeiterschaft sammeln soll im Sinne eines antiliberalen, judenfreien, nationalen und christlichen Sozialismus monarchistischer Prägung. Die Stöckerforschung hat vor allem zwei Züge an Stöcker hervorgehoben: einmal seine politische Wirksamkeit, wobei der kirchliche Hintergrund mehr oder weniger zurücktritt. So Walter Frank (Hofprediger Stöcker und die christlich-soziale Bewegung. Berlin 1928); auch Paul Le Seur konnte Stöcker als den „Vorläufer Hitlers" bezeichnen! (Adolf Stöcker, der Prophet des Dritten Reiches. Berlin 1933). Demgegenüber hat Friedrich Brunstäd (Adolf Stöcker, Wille und Schicksal. 1935) zum erstenmal den Zusammenhang zwischen dem kirchlichen und dem sozialpolitischen Wirken herausgestellt. „In kritischer Durchdringung des umfangreichen Materials hat er die Glaubenshaltung, die Theologie und die kirchliche Arbeit zum Ausgangspunkt für das Verständnis des sozialpolitischen Handelns genommen und die Gestalt Stöckers in großen Linien neu gezeichnet" (Macht und Dienst. Adolf Stöckers Kampf im Dienst um die Freiheit der Kirche. Gütersloh 1951, S. 12). Schreiner sieht darin einen Fehlansatz, wenn man die christlich-soziale Bewegung als das Eigentümliche an Stöckers Wirksamkeit anspricht. Stöckers Lebenskampf ist nach Schreiner nur von seinem Verständnis der Kirche her zu verstehen. Die freie Volkskirche unter Ausschluß jeder bürokratischen Zentralisierung und mit der Confessio Augustana als Grundlage ist sein Ziel[1]). Sein lutherisches Kirchenverständnis bewahrt ihn in der Auseinandersetzung mit der Heiligungsbewegung vor der Separation von der Volkskirche. Es geht ihm um die „Gemeinschaft der Heiligen", nicht um die „Heiligen der Gemeinschaft". Schreiner hebt Stöcker von der konservativen Anschauung Wicherns, Stahls usw. ab, und betont, daß Stöcker das überkommene Verständnis vom „christlichen

1) Hierzu die Dissertation von D. von Walter, Die freie Volkskirche als Ziel Adolf Stöckers. Rostock 1937.

Staate" begräbt und die „Christlichkeit" des Staates neuformuliert. Wenn Stöcker nach kirchlichem Einfluß auf das öffentliche Leben strebt, so war das nicht Herrschsucht, sondern der Kampf um die Freiheit der Kirche. An dieser Stelle entstand ja auch das Mißverständnis Bismarcks, der in Stöcker einen Klerikalen im Sinn Roms sah und ihn deswegen fallen ließ[1]). Freie Volkskirche war ihm nicht Freikirche, auch nicht Staatskirche, sondern Kirche, die ihre kirchenregimentlichen Persönlichkeiten selbst bestellt und ihre Gesetzgebung selbständig wahrnehmen kann. Sie ist nicht Freiheit im liberalistischen Sinne, daher dringt er auch nicht auf eine Trennung von Staat und Kirche. Sein Kampf gegen das landesherrliche Kirchenregiment darf nicht als „Klerikalismus" mißverstanden werden, auch nicht so, als ginge es ihm um die Schaffung einer starken Kirche und eines schwachen Staates. Es geht ihm nicht um eine Trennung der beiden Reiche, sondern um die Hervorhebung der „intentionalen Verschiedenheit, die auf einer übergreifenden Zuordnung beruht" (66). Er kämpft gegen eine doppelte Front: einmal gegen den Spiritualismus der Kirchenmenschen, die gegen eine Umwandlung der Volksordnung zurückhaltend sind, und gegen den Materialismus der Arbeitermassen auf der anderen Seite, die vergessen, daß über den dringlichen sozialen Forderungen der Mensch eine Seele hat, die nicht allein vom Brot lebt.

Wenn man nach den Gründen für das Scheitern Stöckers fragt, so erkennt die Forschung an, daß diese nicht ausschließlich in seiner Person lagen, sondern weithin in den Verhältnissen. Einerseits war die Arbeiterschaft schon zu weit ins sozialistische Lager abgewandert, sodann war die Kirche zu sehr Pastorenkirche und ließ Stöcker selbst im Stich. Man sollte auch nicht übersehen, daß soziologisch diejenigen Schichten, unter denen die Kirche ihren stärksten Halt hatte, agrarisch-mittelständisch waren und für das vom Sozialismus wachgerufene Klassenbewußtsein kein Verständnis hatten[2]).

1) H. Bornkamm, Die Staatsidee im Kulturkampf (1950), S. 29: Es war tragisch, daß Stöcker, der so viel Verständnis für Bismarcks Kampf aufbrachte, geradezu etwas von dem Kulturkampfzorn des Kanzlers auf sich zog, da er ihm als das protestantische Gegenstück zu den politisierenden Priestern erschien. Zu Unrecht, denn ein protestantisches Zentrum hat Stöcker nie gewollt. Sein Ziel war sozial, nicht eigentlich politisch, erst recht nicht konfessionell.

2) Auf diesen Umstand weist besonders hin Th. Geiger in seinem Buch „Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel" (Köln und Hagen 1949): Bis heute ist die Klassenschichtung eine Erscheinung der städtischen Gesellschaft, auf dem Lande aber ist sie eine Begleiterscheinung der Verstädterung (178). – Daß Standesbewußtsein und proletarische Situation nicht zusammenfallen, stellt schon W. H. Riehl fest, vgl. Die bürgerl. Gesellschaft (1851). Die wirtschaftlich verarmten Adligen, Gelehrten, usw. werden sich immer noch als Angehörige ihres Standes wissen, auch wenn ihre Lage ökonomisch betrachtet als „proletarisch" bezeichnet werden muß.

Auch Friedrich Naumann nimmt seinen Ausgangspunkt bei der sozialen Arbeit der Inneren Mission. Im Rauhen Hause lernt er als junger Theologe die Gedanken Wicherns und eines christlichen Sozialismus kennen. Von Stöcker lernt er, daß vom Sozialpolitiker das Auftreten auf der parteipolitischen Plattform verlangt wird, wenn sein Programm Erfolg haben soll. Aber von ihm trennt er sich in den 90er Jahren vor allem unter dem Eindruck von Max Weber und Rudolf Sohm. Auf diesen Zusammenhang machen sowohl Heuss in seiner großen Biographie Naumanns wie R. Nürnberger in seinem Vortrag über „Imperialismus, Sozialismus und Christentum bei Friedrich Naumann" aufmerksam. Heuss betont, daß Weber Naumann zwar nicht erst auf den Gedanken des modernen Machtstaats gebracht habe; dieser ist ihm vielmehr eine unreflektierte Gegebenheit. Aber er weckt in ihm „das Unausweichbare der rationalen Verantwortung" (1. Aufl. S. 137). Weber vertritt den Machtcharakter des modernen Staates und trennt die Staatsräson von der Religion. Mit großer Offenheit erklärt Weber den Naumannleuten, ihr Miserabilitätsstandpunkt mache sie zu politischen Hampelmännern, zu einer Partei des Elends ohne klare Zielsetzung, die das nicht zustande bringt, was Deutschland braucht: eine nationale Demokratie. Naumann übernimmt das. Von nun an tritt eine „Schwerpunktverlagerung vom Christlichen zum Nationalen in Naumanns sozialpolitischer Tätigkeit ein" (Nürnberger, 529). Es bahnt sich nunmehr eine Verbindung von Sozialismus und Imperialismus an, bei der die Rolle des Christlichen immer fraglicher wird.

Neben Weber wirkt Sohm auf Naumann ein. 1895 hält dieser seine Rede über den Christen im öffentlichen Leben, die Naumann in der „Hilfe" abgedruckt hat. Für ihn stand fest, daß Recht und Evangelium zwei getrennte Welten sind. Seine kirchenrechtliche Arbeit führt ihn zu dem Schluß, daß auf dem Boden der Reformationskirchen Kirchenrecht unmöglich sei. Diese These erweitert er nun ins Politische und lehnt den sog. christlichen Staat, wie er Wichern und Stöcker vorgeschwebt hatte, die Verbindung von Thron und Altar ab. „Das Recht ist ein geborener Heide". Eine christliche Sozialordnung gibt es nicht, denn das öffentliche Leben ist ein Kampf der Klassen um die Macht und das Christentum ist von den Konservativen zum Kampfmittel herabgewürdigt worden. Das Christentum hat allenfalls die Aufgabe, diesen Kampf zu entgiften, indem es sich gegen Ungerechtigkeit und Bruderhaß wendet, aber Christus gehört zu keiner politischen Partei als solcher, auch nicht zu einer kirchlichen. Nürnberger stellt fest, daß Naumann die sich hier stellende Aufgabe, ein neues Verhältnis von Glauben und Politik zu finden, nicht bewältigt habe. Christentum und nationale Machtpolitik bleiben in einem unbefriedigenden Nebeneinander stehen. „Gegenüber der massiven Realität des imperialistischen Anspruchs kann sich das Christen-

tum nicht mehr in seiner alten Stellung behaupten" (a. a. O., 533). Die Alternative stellt sich so: entweder Bismarck oder Tolstoi. Naumann verzweifelt an der Möglichkeit, die Lebensauffassung Jesu direkt in die Gegenwart hinein übersetzen zu können. „Ich stimme und werbe für die deutsche Flotte, nicht weil ich Christ bin, sondern weil ich Staatsbürger bin und weil ich darauf verzichten gelernt habe, grundlegende Staatsfragen in der Bergpredigt entschieden zu sehen." Mit Ernst Troeltsch versteht auch Naumann die lutherische Lehre von den zwei Reichen nicht so sehr als Antinomie, die in einer höheren Einheit gründet, sondern als Doppelmoral der Person und des Amtes, die nicht mehr innerlich verbunden werden können. Der Raum des Religiösen wird eng, es bleibt nur noch die Privatsphäre übrig. Die Öffentlichkeit des Staates und der Machtkämpfe unterliegt dagegen der Logik der Eigengesetzlichkeit. Naumanns Weg endet schließlich im nationalen Sozialismus und, nachdem dieser als Partei 1903 scheitert, im Liberalismus. Man hat sein Scheitern verschieden zu verstehen gesucht. W. Frank sieht in ihm den Fluch des deutschen Geistigen wirksam: reich an Geist, aber arm an praktischer Tatkraft und Klugheit zu sein; Geist und Macht finden sich in ihm nicht. Fr. Rittelmeyer bewundert in ihm die siegfriedhafte Gestalt, deren Tragik es aber war, daß er nicht auf dem Gebiet des Religiösen zum Führer werden konnte und seine Erfüllung in der Politik suchte (Aus meinem Leben, S. 123). Heuss sieht in ihm die typisch deutsche complexio oppositorum des Franziskanischen und Macchiavellistischen und vergleicht Naumann mit Luther. „Er verband die beiden Elemente auf eine wunderbare oder wunderliche Weise" (a. a. O., 661). War ihm auch die theologische Synthese von Macht und Liebe nicht gelungen, so ist er doch nie im politischen Kampf der Routine und der parteitaktischen Opportunität verfallen. Darum kann M. Weber von ihm rühmen, daß „sein Sein ungeheuer viel größer war als sein Wirken und sein Wirken wiederum als sein äußerlicher Erfolg" (zit. bei Heuss, 658).

Seinem Freunde Naumann hat Theodor Heuss in seiner großen Biographie ein schönes Denkmal gesetzt. In der Gestalt dieses Mannes wird das Bild der Jahrhundertwende überhaupt sichtbar. Die Darstellung zeichnet sich durch vornehme Sachlichkeit ebenso aus wie durch die persönliche Wärme des Freundes, der stärker daran interessiert ist, die sittliche Größe Naumanns zu zeigen als die Risse und Aporien in der von ihm vertretenen prinzipiellen Einstellung.

4. Die Wandlung im Verhältnis von Sozialismus und Kirche

Im wesentlichen war die Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Kirche bis zum Ausgang des 1. Weltkrieges auf der ideologischen Ebene ge-

führt worden. Beide Seiten starrten auf den beim Partner entdeckten Dogmatismus, im einen Fall den atheistischen Materialismus und die Entwicklungslehre, im anderen Fall den mit moderner Wissenschaftlichkeit unvereinbaren Offenbarungsglauben und die sozialen Zusammenhänge der Kirchenchristen mit den besitzenden Schichten. Es bedurfte einer gegenseitigen Revision des Verhältnisses, deren Ergebnis es war, daß aus dem ideologischen Kontrast eine existentielle Relation wurde. Dazu trug auf seiten des Sozialismus die humanistische Wende bei, wie sie sich unter dem Einfluß des Revisionismus und des Neukantianismus vollzog. Während der Sozialismus in England immer ein positives Verhältnis zur Religion gehabt hatte [1]), war dies ja in dem unter der Aegide der Französischen Revolution angetretenen deutschen Sozialismus marxistischer Prägung nicht der Fall. Der Satz „Religion ist Privatsache" konnte zwar verschieden ausgelegt werden, entweder als „eine geringschätzige Duldung von ideellen Resten früherer Entwicklungsperioden, die von selber verschwinden werden und mit deren Bekämpfung man sich die politisch-soziale Hauptaufgabe nicht überflüssig komplizieren will", oder als „die Anerkennung der an sich nicht beweisbaren, aber tief im Subjekt gegründeten Überzeugungen, die, indem sie auf die übersinnliche Welt gehen, sehr verschiedene Stellungnahmen zu den politisch-sozialen praktischen Aufgaben des Alltags freilassen" [2]). Aber er ließ das Religiöse nicht zum gestaltenden Motiv der sozialen Bewegung werden. Das war gewiß auch nicht in der Annäherung von Neukantianismus und Marxismus der Fall, doch wenn K. Vorländer und E. Bernstein eine Verbindung von Ethik und Sozialismus suchen, so ist dieser aus dem rein ökonomischen Denken befreit. Mit Recht wird man darin einen „Auftakt zu einer freieren Behandlung von Weltanschauungsfragen und eine Abkehr vom plattesten Materialismus" [3]) sehen dürfen. Bernstein hatte in England erkennen gelernt, daß Religion und Sozialismus nicht notwendig Gegensätze sein müssen und wird aus dieser Erfahrung heraus ermutigt, an dem ökonomischen Automatismus des klassischen Marxismus Kritik zu üben. Es wird ihm zweifelhaft, ob die Änderung der wirtschaftlichen Verhältnisse schon den neuen sozialistischen Menschen erzeugt, oder ob es nicht eine ethische Erziehung des Menschen zum Sozialismus geben müsse. Damit weitet sich für ihn der politische und wirtschaftliche Kampf zur Aufgabe der Erziehung der Massen. Um 1910/11 öffnen die „Sozialistischen Monatshefte" ihre Spalten einer Diskussion des Themas Sozialismus und Religion. Trotz der vom Parteiprogramm herstam-

1) Vgl. E. Wertheimer, Das Antlitz der britischen Arbeiterpartei. Berlin 1929.

2) So E. Troeltsch, Die Kirchen- und Religionspolitik im Verhältnis zur Sozialdemokratie. In: Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland (Leipzig 1915), S. 176.

3) J. Gunz, Sozialismus und Religion im Deutschland der Nachkriegszeit, München und Leipzig 1933, S. 11/12.

menden Hemmungen bezweifelt keiner der Gesprächspartner mehr die Vereinbarkeit der beiden Größen. Hildebrand schreibt:

„Nur das religiöse Gefühl, daß unsere Naturbestimmung in einer sittlichen Bestimmung gipfelt, und daß wir erst dann zur inneren Ruhe gelangen, wenn wir unsere sittliche Bestimmung erfüllen, gibt unserem Dasein ... Spannkraft und Wert für uns selber“ [1]).

Zum Christentum äußert sich Staudinger folgendermaßen:

„Daß in dem Sozialismus ... ein religiöses Moment stärkster Art liege, bestreite ich zu allerletzt, und zwar ist es ein solches, das eine sehr weitgehende Verwandtschaft mit dem religiösen Inhalt des Christentums hat, aber wohlgemerkt, unabhängig von den Glaubensvorstellungen der Urchristen. Es liegt in der Genossenschaft das Moment der Hingabe an das Ganze, an den Nebenmenschen und dessen Wohl in einer Weise ausgeprägt, wie es jenen urchristlichen Idealen entspricht ...“ [2]).

Man gibt unter diesen Männern zu, daß die gemeinschaftsbildende Kraft sozialistischer Ideale allein nicht ausreicht, wenn sie nicht durch religiöse Überzeugungen verstärkt wird. Man sieht die historisch-ökonomisch begründete Zukunftsstaatshoffnung zusammenbrechen und erkennt, daß die sozialistische Bewegung einer sittlich-religiösen Neubelebung bedarf, wenn sie nicht zu einer bloßen Interessenvertretung der Arbeiter herabsinken will.

a) Die wissenschaftliche Kritik am Marxismus

Martin Buber: Pfade in Utopia. Lambert Schneider. Heidelberg 1950; Theodor Geiger: Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel. Gustav Kiepenheuer, Köln und Hagen 1949; Johanna Gunz: Sozialismus und Religion im Deutschland der Nachkriegszeit. Duncker & Humblot. München und Leipzig 1933; Friedrich Karrenberg: Christentum, Kapitalismus und Sozialismus. Darstellung und Kritik der Soziallehren des Protestantismus und Katholizismus Deutschlands seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Junker u. Dünnhaupt. Berlin 1932; Th. G. Masaryk: Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Verlag C. Konegen Wien. 1899; Jules Monnerot: Soziologie des Kommunismus. Deutsch von M. Bense u. a. Kiepenheuer und Witsch, Köln-Berlin 1952; Werner Sombart: Technik und Wirtschaft. Zahn u. Jänsch, Dresden 1901; Ders., Proletarischer Sozialismus. Fischer, Jena 1924; Joseph A. Schumpeter: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. 2., erweiterte Aufl. Deutsch von S. Preiswerk. Leo Lehnen Verlag, München 1950; Rudolf Stammler: Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Veit u. Co., Leipzig 1896; Ders., Sozialismus und Christentum. Leipzig 1920; Ders., Die materialistische Ge-

1) G. Hildebrand, Sozialismus, sittliches Bewußtsein und Religion. In: Soz. Monatshefte, 1911, S. 635.

2) F. Staudinger, Sozialismus und Religion. In: Soz. Monatsh., 1911, I, 313.

schichtsauffassung. Darstellung, Kritik, Lösung (Stud. d. apolog. Sem. in Wernigerode, Heft 4). Bertelsmann, Gütersloh 1921. 2. Aufl. 1927; Walther Theimer: Der Marxismus. Lehre – Wirkung – Kritik (Sammlung Dalp Bd. 73). A. Francke. Bern 1950.

An dieser Stelle ist auch die wissenschaftliche Kritik am Marxismus zu erwähnen, wie sie von den Sozialwissenschaftlern geübt wurde. Der Kritik ausgesetzt waren vor allem folgende Lehren von Marx: die Lehre von der Notwendigkeit der historischen Entwicklung, durch die das Moment der individuellen Entscheidungsfreiheit des Menschen beeinträchtigt schien; die Lehre von der Priorität des Ökonomischen gegenüber dem Geist und die damit zusammenhängende Überbau-Theorie. R. Stammler stellt dem, von der Rechtsphilosophie herkommend, die These entgegen, daß alles soziale Leben durch das Recht geregelt sei, und zwar als einer notwendigen, reinen Form des Zusammenwirkens, ohne die soziales Leben nicht zu denken ist. Das Recht ist also nicht nur Überbau über den wirtschaftlichen Verhältnissen, sondern regelt die Wirtschaft.

„Der richtige Gegensatz ist also nicht der: wirtschaftliches Leben oder ökonomische Produktion oder ökonomische Struktur und dergleichen einesteils und rechtliche Ordnung und politischer Überbau auf der anderen Seite, – sondern: Materie des sozialen Lebens und Form desselben als die beiden Elemente des einen, einigen Gegenstandes des sozialen Lebens der Menschen“ [1]).

St. stellt sich also das Verhältnis von Wirtschaft und Recht nicht im Sinne einer kausalen Bedingtheit des einen durch das andere vor, sondern im Komplementärverhältnis von Form und Materie des sozialen Lebens. St. lehnt die Anwendung des naturwissenschaftlichen Ursachebegriffs auf soziale Phänomene ab, da „der ursächlich wirkenden Einzelmomente allzu viele sind, ihre Verschlingung zu gedrängt, das Ganze gar zu sehr mit den mannigfaltigsten, hinsichtlich ihrer Verursachung in unkontrollierbaren Komplikationen selbst wieder verlaufenden menschlichen Vorstellungen, Entschlüssen und Handlungen durchsetzt ist, als daß die schließlich einander gegenüberstehenden Masseerscheinungen kurzerhand in Ursache und Wirkung gefaßt werden dürften“ [2]). Dem marxistischen Gedanken der Alleinherrschaft der Kausalität stellt St. den Begriff der Finalität gegenüber. „Wenn die soziale Entwicklung ausschließlich in einem Naturprozeß nach kausaler Notwendigkeit bestünde, so wäre aller bewußte Entschluß, dem Folge zu leisten, ein barer Unsinn. Man könnte ebensogut die Bestrebung als gerechtfertigt anerkennen, sich in festem Entschluß mit der Erde um die Sonne zu drehen“ [3]).

1) Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, 1896, S. 318/19; vgl. auch Sozialismus und Christentum. Leipzig 1920.

2) Wirtschaft und Recht, 3. Aufl. 1914, S. 283.

3) Ebd., S. 415/16.

Auch Werner Sombart setzt sich nach anfänglichem Einverständnis mit dem Marxismus in seiner späteren Entwicklung immer mehr vom materialistischen Geschichtsdenken ab. Für ihn tritt an die Stelle der ökonomisch-technologischen Betrachtungsweise die ökonomisch-psychologische, d. h. die Geschichte wird vom Menschen her verstanden. Die Technik „kann sehr häufig Veranlassung für bestimmte ökonomische Handlungen sein, Ursache ist sie nie. Nicht die Erfindung der Dampfmaschine hat das moderne Wirtschaftsleben geschaffen, sondern der Erwerbstrieb der kapitalistischen Unternehmer“ [1]). Die Mechanik des automatisch ablaufenden Geschichtsprozesses wird von S. abgelehnt, ebenso der Begriff eines allezeit geltenden historischen Gesetzes. Der generalisierenden Betrachtungsweise von Marx stellt er die individualisierende gegenüber, die nicht nach allgemein und immer geltenden Regeln in der Geschichte sucht, sondern am konkreten historischen Tatbestand und an der Verwandlung des wirtschaftenden Menschen in der Geschichte interessiert ist. S. bestreitet den Anspruch des Sozialismus, „wissenschaftlich“ zu sein. „Die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus ist in sich selber unhaltbar, d. h. sie enthält einfach eine Reihe logischer Fehler, die es mittels immanenter Kritik aufzudecken gilt“ [2]). S. betont die willensmäßigen Grundlagen des Sozialismus, der nicht ein Erkenntnisproblem, sondern eine Angelegenheit des Handelns sei, daher nicht mit wissenschaftlicher Notwendigkeit erfaßt werden könne, sondern der Freiheit entspringe. Heilige und Helden machen die Geschichte, nicht die wirtschaftlichen Verhältnisse. S. stellt fest, daß das marxistische System keinen Gran Ethik enthalte, daß dies jedoch nicht ausschließe, daß es als Ganzes auf dem Fundament der Ethik ruht und daß es auch in Einzelheiten mit zahlreichen ethischen Einzelheiten durchsetzt ist. S. weist nach, daß im Marxismus ein Stück Metaphysik stecke, nämlich die naturrechtliche Idee vom „ordre naturel“, eine Idee die sich so wenig wie die marxistische Dialektik aus der Empirie ableiten läßt. Der vom Marxismus gebrauchte Begriff des Naturgesetzes ist massiv ontologisch, und damit werden die Grenzen der verstehenden Sozialwissenschaft überschritten und die Erkenntnis auf das metaphysische Gebiet hinübergeschoben [3]). – Eine der gediegensten Kritiken am Marxismus hat der Tscheche Th. G. Masaryk in seinem schon 1899 erschienenen Buch „Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus“ gegeben. Wir übergehen seine allgemeine Kritik und weisen nur darauf hin, daß er nachweist, wie der Sozialismus, entgegen seiner ursprünglichen Intention, selbst den Charakter einer Religion angenommen hat. „Es ist etwas

1) Technik und Wirtschaft, Dresden 1901, S. 14 ff.
2) Proletarischer Sozialismus (1924), I, S. 298.
3) Ebd., S. 203.

wie messianistische Hoffnung im Sozialismus – und dieses Element haben auch Lassalle und Marx aus dem Judentum in ihn verpflanzt . . . Durch die Verkündigung der Religionslosigkeit darf man sich nicht täuschen lassen – heute haben oft mehr und eine bessere Religion diejenigen, die sie nicht haben wollen“ [1]). Die Erwartung einer besseren Welt, der Glaube an eine immanente Weltvernunft sind die positiven religiösen Elemente im Marxismus, die ihn zur „Religion des Proletariats“ machen. Bei M. verfängt die Überbautheorie nicht, denn die Religion ist kein Überbau, kein Reflex, und die Feuerbachsche Religionskritik hebt die Religion keineswegs auf; Religion ist vielmehr Grundlage und Realität des Lebens. M. sieht in den internen Unterschieden der verschiedenen Formen des Sozialismus in Europa die konfessionellen Unterschiede sichtbar werden.

„Der große kirchliche und religiöse Dualismus Westeuropas zeigt sich auch im Sozialismus. Der fortschrittliche, philosophische Katholik ist radikaler als der fortschrittliche Protestant, ist negativer, weil er einen weniger fortschrittlichen Gegner hat. Der französische katholische Sozialismus ist daher utopisch, unrealistisch, revolutionär, der englische und deutsche protestantische Sozialismus sind realistisch, wissenschaftlich, opportunistisch“ [2]).

M. nimmt hier Erkenntnisse vorweg, die dann von Max Weber in seiner Studie über den Zusammenhang von Puritanismus und Kapitalismus ausgesprochen wurden. M. sieht die philosophische Tragik des Marxismus darin, daß „er neuen Strebungen und Idealen mit alten Mitteln dienen will . . . Der Umsturz und die Revolution bedeuten nicht immer die Erschaffung von etwas Neuem; auch in Marx Revolutionismus steckt der alte Absolutismus, gegen den Marx absolutistisch gekämpft hat; der Hedonismus ist absolutistisch, aristokratisch und steht im Gegensatz zur eigenen Philosophie der Arbeit“ [3]).

In diesen bisher angeführten Kritiken des Marxismus ringen zwei Momente miteinander: einerseits der Protest gegen den ethoslosen, atheistischen, deterministischen Begriff der Lehre, sodann die Anerkennung eines humanen Motivs, das in der spröden Hülle jener Lehren verborgen ist. Es ist, als müßte die doktrinäre Form der klassischen Lehre des Marxismus zerbrechen, damit ihr wahrer Kern, die Aufhebung der Selbstentfremdung des Menschen, zutage trete. In diesem Zwielicht des Negativen und Positiven bewegt sich auch die neuere Marxismuskritik. Drei Beispiele seien angeführt, das Buch des Soziologen Th. Geiger „Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel“ (1949), M. Bubers „Pfade in Utopia“ (1950) und J. Monnerots „Soziologie des Kommunismus“ (1952).

1) Die phil. u. soz. Grundlagen d. Marxismus, S. 480/1.
2) Ebd. S. 472.
3) Ebd. S. 513.

Geiger geht es darum zu prüfen, welches aktuelle Gewicht der Lehre von der Klassengesellschaft in ihrer marxistischen Formulierung heute noch zukommt. Es ergibt sich, daß in der Lehre von Marx selbst Unklarheiten, innere Widersprüche und Begriffsverschiebungen vorliegen, die es möglich machten, daß diese Lehre zur Beute mehr oder minder willkürlicher Auslegung geworden ist. Bei einer genaueren volkswirtschaftlichen Nachprüfung ergibt sich die Unhaltbarkeit einzelner Lehren von Marx, z. B. der Verelendungstheorie, die G. als „Legende" bezeichnet. Ebenso ist die Behauptung, die politische Demokratie sei nur formal und ohne reellen Wert für den Arbeiter, demagogisch und verlogen, denn durch die Demokratie wurde der Arbeiterklasse die Möglichkeit in die Hand gegeben, der herrschenden Klasse Zugeständnisse abzunötigen. Die Klassenlage des Arbeiters hat sich nicht verschlechtert, sondern im Gegenteil verbessert. Auch jener Satz, daß sich die Schichtung der Gesellschaft in Arbeiter und Unternehmer immer mehr durchsetzen werde, hat sich nicht bewahrheitet, denn die große Zwischenschicht der Angestellten, der Staats- und Gemeindebeamten, der Intellektuellen sind zwar nicht im Besitz der Produktionsmittel, fühlen sich aber keineswegs als Proletarier. Marx Bild der Gesellschaft ist einseitig an der städtisch-industriellen Gesellschaft orientiert, vergißt darüber aber die Agrargesellschaft, den Bauernstand. Auch die Akkumulationstheorie hat sich nicht bewahrheitet, denn der gewerbliche Mittelstand hat sich trotz aller Krisen halten können. Schließlich ist noch festzustellen, daß die moderne Wirtschaft wesentlich durch die Produktions- und Geschäftsleiter, die Manager (J. Burnham), in Betrieb gehalten wird, die selbst nicht die Eigentümer ihres Betriebes, sondern nur dessen Angestellte sind. So kommt G. zu dem Schluß, daß

„die Lehre von Karl Marx nichts anderes ist als die der liberalen Gesellschaftswirklichkeit seiner Zeit entsprechende Anti-Ideologie. Ihre Begriffsmodelle sind aus dieser zeitgebundenen, liberalen Gesellschaftswirklichkeit abgeleitet und in ihrer Geltung auf sie begrenzt" (S. 228).

Martin Buber weiß sich dem Begriff des Sozialismus verpflichtet, doch nicht im Sinne von Marx, sondern des sogenannten „utopischen Sozialismus". Während der Marxismus immer stärker zentralistisch und etatistisch sich entwickelt hat, von der zentralen Steuerung vom Staat her praktisch alles erwartet, geht es dem utopischen Sozialismus der Saint-Simon, Fourier, Owen und Proudhon, Kropotkin und Landauer um eine Strukturerneuerung der Gesellschaft von den natürlichen sozialen Gruppen her. B. warnt vor den „Scheinrealisierungen" des Sozialismus, unter denen sich das wirkliche Leben der Menschen nur wenig verändert. „Wirkliches Miteinanderleben von Mensch zu Mensch kann nur da gedeihen, wo die Menschen die wirklichen Dinge ihres gemeinsamen Lebens miteinander erfahren, beraten, verwalten, wo wirkliche Nachbarschaften, wirkliche Werkgilden bestehen" (Pfade in

Utopia, S. 32). Marx und Engels hatten ebensowenig wie Lenin und Stalin auf die Frage nach der Strukturerneuerung der Gesellschaft von den vorstaatlichen Vorformen des sozialen Lebens her eine positive Antwort, vielmehr überantwortet gerade der russische Sozialismus schließlich alles der staatlichen Bürokratie; was dort herauskommt, ist „in Wahrheit das Bild einer endgültig und residuenlos destrukturierten Gesellschaft" (S. 214). In der kommenden Weltkrise, deren Vorspiel der vergangene Krieg war, scheint ihm die Entscheidung getroffen werden zu müssen zwischen dem sozialistischen Unitarismus und der Resorption der amorphen Gesellschaft einerseits und dem sozialistischen Pluralismus oder der Reduktion des Staates auf eine Einheitsfunktion anderseits, wie letzterer etwa in der jüdischen Siedlung in Palästina verwirklicht wurde. „Die Urhoffnung aller Geschichte geht auf eine echte, somit durchaus gemeinschaftshaltige Gemeinschaft des Menschengeschlechts" (S. 241). „Ob eine Wiedergeburt der Gemeinde aus den Wassern und dem Geist der nahenden Gesellschaftswandlung geschieht, davon scheint mir das Los der menschlichen Gattung bestimmt werden zu sollen" (S. 246).

Auch bei B. wird sichtbar, wie sich die Bejahung des Sozialismus und die Distanzierung von seiner doktrinär-marxistischen Form wohl vereinbaren lassen.

Jules Monnerot vergleicht den sowjetischen Kommunismus, mit dem sich sein Buch in erster Linie beschäftigt, mit dem Islam, und sieht in ihm eine religiöse Sekte von Welteroberern, denen Rußland zur Ausgangsfestung ihrer weltweiten Angriffe dient. Er stammt aus dem 19. Jahrhundert, dient aber einem Unternehmen aus dem 20. Jahrhundert als ideologische Rechtfertigung und religiöse Waffe. Der Marxismus lebt in einer Ambivalenz: er existiert als Religion, indem er sich als Wissenschaft ausgibt (S. 224). M. sieht in Marx eine Vereinigung von Hegel und Kierkegaard, „er vereinigt das Prestige und die Anziehungskraft der Lebensphilosophie mit dem Prestige und der Anziehungskraft des Systems, also mit dem Prestige der Totalität und der Einheit" (S. 248). Der Marxismus ist ihm eine Theorie der soziologischen Prädestination, die sich einer säkularen pseudoreligiösen Mythologie bedient. Zur Frage nach der Auseinandersetzung mit dem Kommunismus ist M. der Überzeugung, daß „ein Sieg über den Kommunismus mit Hilfe der Waffen noch nicht bedeutet, daß er in den Seelen besiegt worden ist. Wir müssen dem, dem jene Religion unserer Meinung nach nicht entspricht, etwas geben, was ihm besser entspricht" (S. 373). M.s Buch ist bei weitem die beste und am tiefsten durchdachte Studie über den Kommunismus, die mir bekannt ist. Es stehen ihm neben einer umfassenden Kenntnis der philosophischen Zusammenhänge der Begriffs- und Erkenntnisapparat der Psychoanalyse wie der modernen Soziologie zur Verfügung. Das Buch ist voller Einsichten

wichtigster Art, von denen nur einige wenige hier angedeutet werden können. Freilich, wenn man nach der positiven Gegenthese gegen diese glänzend analysierte säkulare Weltreligion fragt, bleibt M. die Antwort schuldig; er deutet sie allenfalls an, wenn er am Schluß seines Buches sagt, daß es durch die Heraufkunft des modernen Maschinismus keine echte Mutation der Psyche gibt, sondern „daß der Mensch sich selbst nicht so sehr geändert hat, wie er das Milieu veränderte" (S. 426). In dieser Konstanz des Menschlichen sieht M. die Hoffnung gegenüber der Kapitulation vor dem neuen Phänomen der Macht.

b) Die Entdeckung des realen Humanismus bei Karl Marx

Georg Beyer: Katholizismus und Sozialismus. Dietz. Berlin 1927. – Walter Dirks: Marxismus in christlicher Sicht. Frankfurter Hefte 1947, S. 125–43; dagegen J. K. König: Die Versöhnung des Unversöhnbaren. In: Die neue Ordnung, 3. Jg. 1949, H. 5, S. 391–99; Erwiderung auf König: W. Dirks: Der Marxismus der ersten Stunde. Zur christlichen Auseinandersetzung mit dem jungen Marx. Ebd. 4. Jg. 1950, S. 220–36. – Theodor Grentrup: Volk und Volkstum im Lichte der Religion. Herder. Freiburg 1937; – Jean Lacroix, Der marxistische Mensch. Dokumente, 4. Jg. 1948, S. 4–20; – Henri de Lubac, Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen. Ebd. S. 20 ff. – Fritz Lieb: Christentum und Marxismus. Zwischen den Zeiten, 7. Jg. 1929, S. 367–87; – Ders.: Christentum und Marxismus. Die Kirche im Übergang von kapitalistischer zu proletarischer Diktatur. Chronos Verlag Berlin 1949; – Ders.: Wir Christen und der Kommunismus. Theol. Existenz heute N. F. 31. Chr. Kaiser. München 1952; – Ders.: Rußland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus. (Mensch und Gesellschaft Bd. IV) A. Francke. Bern 1945. – Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. 2. Aufl. W. Kohlhammer. Stuttgart 1950. – Heinrich Mertens: Die Enzyklika Quadragesimo anno und die neueste katholische Sozialismuskritik. In: Ztschr. f. Rel. u. Soz. 1931, H. 6. – Walter Nigg: Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung. E. Rentsch. Erlenbach-Zürich 1944. – Theodor Steinbüchel: Sozialismus (Ges. Aufs. z. Geistesgesch. I). J. C. B. Mohr (P. Siebeck). Tübingen 1950. – Helmut Thielicke: Theologie der Anfechtung. J. C. B. Mohr (P. Siebeck) Tübingen 1949. – Erich Thier: Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten (Einleitung zu Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie) G. Kiepenheuer. Köln und Berlin 1950.

Die soeben dargestellten Kritiken des Marxismus beziehen sich auf Marx eigentlich nur, sofern er mit Engels zusammen der Vater einer materialistischen Metaphysik und der Ahn des Leninismus-Stalinismus ist, wogegen sich das Interesse eines großen Teiles der jüngeren Marxforschung der Anthropologie des jungen Marx zugewendet hat. Beinahe gleichzeitig erschienen

1932 zwei Ausgaben bisher unbekannter Frühschriften von Marx, in denen er den Zusammenhang von Nationalökonomie und Philosophie darlegt. Die aus dem Jahr 1844 stammende Schrift lag in zwei Manuskripten vor, deren eines sich im Archiv der SPD in Berlin befindet und von J. Landshut und J. P. Mayer als 1. Band der Schriften von Karl Marx bei Kröner erschien, während das zweite des gleichen Inhalts als 3. Band der 1. Abt. der großen Moskauer Marx-Ausgabe erschien und aus Paris stammte. Eine Neuausgabe liegt vor in dem Band „Nationalökonomie und Philosophie" aus dem Jahr 1950, zu dem E. Thier eine gute orientierende Einleitung über die Anthropologie des jungen Marx geschrieben hat. In dieser weist Th. darauf hin, daß es sich in dieser Schrift des jungen Marx um den Entwurf einer philosophisch-soziologischen Anthropologie handelt. Er sieht sich unter dem gewaltigen, aber für den Epigonen deprimierenden Eindruck des Hegelschen Systems vor die Frage gestellt, ob „nach einer totalen Philosophie überhaupt noch Menschen leben können". Th. zeigt, wie sich die Anthropologie bei Marx in Anknüpfung und Auseinandersetzung mit Hegel, Moses Hess und Fr. Engels entfaltet. Sinnlichkeit, Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit sind Kategorien des Menschseins, die Marx dem Geistsein entgegenstellt. Wenn Marx die Gleichung Naturalismus = Humanismus aufstellt, dann meint er damit die Vergegenständlichung des Menschen in seiner Welt, die Entäußerung in die Welt der produzierten Dinge, die Entfremdung in Geld, Industrie und Kapital, wobei das menschliche Wesen in der Entfremdung in den Verderb seines Wesens gerät. Die Aufhebung dieser Entfremdung ist das Ziel der Geschichte. Damit mündet die Anthropologie in die Nationalökonomie ein, denn nun wird die Frage des Privateigentums und seiner Beseitigung in der kommunistischen Gesellschaft wichtig. Damit ist der Zusammenhang zwischen Ethos und Eschatologie bei Marx sichtbar geworden, beides in der für Marx typischen anthropologischen Transposition entsprechend seinem Wort: die Wurzel für den Menschen ist immer der Mensch.

Schon ehe die Pariser und Berliner Mss. veröffentlicht worden waren, hatte der Sozialismus diese ethische Deutung gefunden, so bei den Katholiken Steinbüchel, Beyer und Mertens. 1921 erschien Steinbüchels Buch „Der Sozialismus als sittliche Idee", in dem er darauf hinweist, daß der Sozialismus „auf ethischen Werten und sozial-ethischen Zielen" begründet sei (a. a. O., S. 4). Der Sozialismus sei die Antithese zum liberalen und kapitalistischen Individualismus, dem die Idee des vergesellschafteten Menschen entgegengestellt wird. Die Nähe des Sozialismus zum Christentum sieht St. in dem gemeinsamen Kampf gegen die Versachlichung des Menschen, obwohl die Begründung des Persönlichkeitswertes in beiden Anschauungen dann wieder verschieden ist. St. wendet sich gegen das Mißverständnis des Sozialismus, als wolle dieser die menschliche Freiheit der Gleichheit opfern; was er vielmehr

anstrebt, ist eine Synthese von Freiheit und Gleichheit. Es geht darum eine Gleichheit der niederen Lebensbedingungen zu schaffen, auf der sich dann die Individualität der Menschen entfalten kann. Freilich verkennt St. auch die Unterschiede nicht, die zwischen der marxistischen und der christlichen Ethik bestehen: jene versteht Gemeinschaft als „Summe von Summanden" (S. 218), diese als organisch-solidarische Gemeinschaft. Der tiefste Unterschied bleibt die verschiedene Auffassung der Religion: im Sozialismus rein humanistisch im Sinne einer Reduktion des Religiösen auf eine menschliche Bewußtseinskonstruktion, im Christentum dagegen ein gegenständlich bezogenes Gottesbewußtsein.

Die Bedeutung jener Frühschriften würdigt St. in seinen im Sammelband „Sozialismus" (1950) veröffentlichten, auf einer Tagung in Tübingen 1946 zuerst vorgetragenen Ausführungen über „Karl Marx. Gestalt – Werk – Ethos", wenn er sagt: das Eigentliche im Marxismus ist die Verbindung von Nationalökonomie und Philosophie. „Nur wer diese Zusammenhänge erfaßt, weiß, wer Marx war und was er zuletzt wollte" (Sozialismus, S. 9). „Die Sorge um den Menschen, um seine Wesensechtheit – dieses idealistisch-humane Ethos – beseelt Marx in der Tiefe und ist der Tiefengrund auch seiner sog. ‚materialistischen' Geschichtsauffassung" (S. 22). Erst wenn dieses tiefste Anliegen des Sozialismus anerkannt ist, kann die Kritik am sozialistischen Programm einsetzen. Die sittliche Idee des Sozialismus greift über die historisch beschränkte Form des Sozialismus hinaus und stellt ein allgemeinmenschliches Problem des ethischen Bewußtseins dar. In Marx lebt der Glaube seines Volkes, die eschatologische Heilserwartung der Propheten vom Reich Gottes, das ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens ist. Wenn man den Marxismus beschuldigt, er habe dem Arbeiter den Glauben geraubt, dann verteilt man die Schuld falsch, denn Marx lehrt den Arbeiter nur, was ihn die bürgerliche Philosophie zuvor gelehrt hatte. „Das ist die Tragik dieses Befreiungsethos von Karl Marx, daß ihm die Befreiung von der bourgeoisen Welt nicht allseitig gelang, daß es dem bürgerlichen Atheismus seiner Zeit verbunden blieb" (S. 33). Der Annäherung von Sozialismus und Christentum dient auch die in dem Sammelband erwähnte Arbeit über „Zur Ethik des marxistischen Sozialismus". Hier spricht er dem christlichen *Solidarismus* das Wort, d. h. einer Auffassung, die in den Gliedern eines Volkes eine organische, gliedhaft und ständisch geordnete Einheit gegenseitiger Verantwortung sieht[1]).

---

1) Im Grunde ist das auch die Meinung des Verfassers von „Volk und Volkstum im Lichte der Religion" (1937), Th. Grentrup, der gegenüber dem reinen Biologismus der im Dritten Reich üblichen Volkstumsforschung die Werte der Gerechtigkeit und Liebe in ihrer Bedeutung für das Volkstum betont.

Gegen den für die katholische Ethik bezeichnenden Gedanken des Solidarismus macht der Katholik Beyer Front in seinem Buch „Katholizismus und Sozialismus" (1927), weil sich dieser in der kapitalistischen Gesellschaft nicht durchsetzt, denn das Prinzip der wirtschaftlichen Machtausnützung kann nicht durch den Appell an den guten Willen und die Gesinnung, sondern nur durch den Kampf überwunden werden. Katholizismus und Sozialismus sind heute von schweren Krisen gerüttelt und es ist eine Lebensfrage für beide, daß sie sich finden. Der Sozialismus braucht den sittlichen Antrieb, der ihm heute, nachdem das sozialistische Gedankengut schon von den Vätern auf die Söhne vererbt ist, weithin fehlt; der Katholizismus braucht die Solidarität mit den Ärmsten und ein energisches Anpacken der Frage, ob man die Erlösung der Entrechteten und Ausgebeuteten allein den Juden, Ungläubigen und Kirchenfeinden überlassen wolle. Trotz der Schicksalsgemeinschaft beider bleiben sie dennoch verschiedene Größen, die nicht in einer endgültigen Synthese ineinander aufgehen können.

Von katholischer Seite schien jeder Art von Synthese jener Satz der Enzyklika Quadragesimo anno im Wege zu stehen, wo ausdrücklich festgestellt wird, daß „religiöser Sozialismus, christlicher Sozialismus Widersprüche in sich sind, und daß es unmöglich sei, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein" [1]). Dieser wird darum auch von Katholiken selbst angefochten, wie von dem Führer des katholischen Flügels der Religiösen Sozialisten H. Mertens. Er wendet sich scharf gegen die in dieser Enzyklika enthaltene Sozialismuskritik, wie auch gegen das päpstliche Ideal einer korporativen Gesellschaft. Der Ständegedanke bleibt solange eine Illusion als die für den Kapitalismus eigenartige Klassenschichtung und die damit verbundene Trennung von Kapital und Arbeit aufrechterhalten bleibt. Er bezweifelt darum die Autorität des Papstes in dieser Frage, denn „der faschistische Politiker Pius XI. kann als solcher nicht die Achtung und Autorität beanspruchen, die ihm als Papst der christlichen Kirche gebührt. Für das Proletariat ist der getarnte Feind oftmals gefährlicher als der Gegner, der sich offen gibt wie er ist" [2]).

Schließlich seien noch zwei neuere katholische Stellungnahmen zu Marx und dem Marxismus erwähnt, die von Walter Dirks in seinem Aufsatz „Marxismus in christlicher Sicht" (Frankfurter Hefte 1947, S. 125 ff.) und von Jean Lacroix „Der marxistische Mensch" (Dokumente, 1948, S. 4–20). Dirks stellt fest, daß der Marxismus als geistige Welt ziemlich entartet und erstarrt sei, daß aber seine ursprünglichen Antriebe noch gar nicht erschöpft

1) Pius XI, Die Enzyklika Quadragesimo anno. Amtl. Deutscher Text, S. 56.

2) Die Enzyklika Quadragesimo anno und die neueste Sozialismuskritik. In: Ztschr. f. Rel. u. Soz. Jg. 1931, H. 6, S. 397.

seien. „Der Marxismus der ersten Stunde hat sehr viel Tiefe" (a. a. O., S. 126). Wenn Marx von der proletarischen Existenz aus denkt, dann ist das ein Akt der Gleichsetzung mit dem anderen, mit dem Nächsten, durch eine Selbstentäußerung, ein Opfer, welches das bürgerliche Denken sprengt. Kein christlicher Denker oder Politiker hat diesen Mut bisher in diesem Umfang besessen, die christliche Existenz von der bürgerlichen unabhängig zu machen. In der Ent-täuschung des bürgerlichen Weltverständnisses ist Marx den Entdeckungen, die heute von der christlichen Glaubensexistenz aus gemacht werden, sehr nahe. Marx bestreitet durchaus nicht, was wir die geistige Natur des Menschen nennen, sieht diese allerdings in ihrem Zusammenhang mit dem Materiellen. D. schlägt dem Marxismus gegenüber eine dreifache Haltung vor: erstens große Offenheit und Unbefangenheit in der Sache selbst, also Forschung und Erkenntnis ohne Scheuklappen, zweitens „die Abweisung jenes Grans von Absolutheit, von Dogma und Theologie, die aus der pantheistischen Grundvoraussetzung in die einzelnen Kategorien des Marxismus eingeht, drittens müssen wir aber doch wiederum den absoluten Einschlag jeder Erkenntnis gewinnen" (S. 138), indem alle endlichen Erkenntnisse in Beziehung zur Wirklichkeit Gottes, zu unserer Verantwortung vor ihm, ja zur Person Jesu Christi gesetzt werden.

„Der Marxismus enthüllt seine ganze Fruchtbarkeit, wenn er als endlicher Versuch endlicher Menschen verstanden wird, als ein geschichtlicher Versuch innerhalb der geschichtlichen Bindungen mit endlich-geschichtlichen Menschen. Als solcher hat er uns noch vieles zu sagen, gerade in dem, was er kurioserweise ‚Materialismus' genannt hat" (S. 141).

D. ist von König in einem Aufsatz „Die Versöhnung des Unversöhnbaren" (Die neue Ordnung, 1949, H. 5, S. 391–99) widersprochen worden. K. versteht die Intention von Dirks als Befürwortung einer christlich-marxistischen Synthese. In einer Erwiderung „Der Marxismus der 1. Stunde. Zur christlichen Auseinandersetzung mit dem jungen Marx" (Die neue Ordnung, 1950, S. 220–36) weist er dieses Mißverständnis ab und sagt, daß das Christentum beim jungen Marx vor allem eines lernen kann: daß wir Geschichte zu machen und zu verantworten haben.

Jean Lacroix versucht den Marxismus nicht als rationales System zu verstehen, sondern auf der Ebene der „vollen Existenz", weil er sich so allein als das zeigt, was er sein will: ein Weg zur Praxis, zur Veränderung der Welt, als Philosophie des Engagements. Regeneration des Menschen ist sein Ziel, das aber heißt

„nichts anderes als ihm zum Bewußtsein bringen, was er eigentlich ist, und ihm ein lebendiges Verständnis für die geschichtliche Bewegung geben, der er angehört, heißt, ihm einen harten Weg zeigen, einen Weg, der gepflastert ist mit den Erfordernissen der Arbeit und auf dem man nicht weiterkommt als in Tuchfühlung mit den

ganzen, organisch begriffenen Menschheit, deren Befreiung sich nur im Rahmen einer kämpferischen sozialen Aktion vollzieht" (a. a. O., S. 12).

Der marxistische Mensch ist ein Kämpfer, für den eine Identität von Moral und Revolution besteht. Er ist insofern situationsgebunden, als sein ganzes Interesse darauf gerichtet ist, die Entwicklung der Situation zu beeinflussen. – Diese Schilderung des marxistischen Menschen hat viel Ähnlichkeit mit dem, was auf derselben sozialen Woche Henri Lubac als Kennzeichen des christlichen Menschen herausstellte: daß die Zeit dem Menschen gegeben ist, damit er sich in der zeitlichen Ordnung vollende, und sich aus den kosmischen und gesellschaftlichen Bindungen aller Art löse, um ein freieres und menschlicheres Dasein zu erlangen (vgl. den Aufsatz: Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen. In: Dokumente. 1948, H. 1, S. 20 ff.). Offenbar hat hier der französische Existentialismus Pate gestanden.

Von evangelischer Seite sei noch die Marxdeutung Fritz Liebs erwähnt. Er sieht das Positive am Marxismus in seinem „erbarmungslosen Realismus" (Christentum und Marxismus. Zwischen den Zeiten 1929, S. 371). Wenn Marx in der Religion die „Protestation gegen das wirkliche Elend, den Seufzer der bedrängten Kreatur, das Opium des Volkes" (Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie, I, 264) sieht, dann „ist er sich gar nicht bewußt, welche tiefe christliche Wahrheit er eben selber seufzend geltend macht, in seiner Sehnsucht nach der Offenbarung des wahren Menschen und nach der Verwirklichung des wahrhaft geistigen Menschen" (Christentum und Marxismus, 1949, S. 17). „Die Marxsche Bekämpfung des Kapitalismus geschieht eindeutig und einseitig auf dem Boden der Humanität, das heißt, im Namen der durch den Kapitalismus geschändeten Menschenwürde. Sie wollte Marx wiederherstellen durch die Aufrichtung einer menschenwürdigen . . . Gesellschaftsordnung" (a.a.O., S. 21). Aber das heißt nun für L. nicht, daß er nicht auch die Kurzschlüsse und Irrtümer bei Marx erkennt. „Der große Irrtum – der durch das Christentum provozierte Irrtum – von Marx ist seine Blindheit für die Tatsache, daß des Menschen Versagen in der Gestaltung der gesellschaftlichen Beziehung auch ein geistiges Versagen darstellt in dem Sinne – daß das geistige Wesen des Menschen selber eine Quelle all des Unheils ist, das sich die Menschen antun – er hat über der Relevanz der wirtschaftlichen Beziehungen des Menschen die des Geistes übersehen und darum geglaubt, auch die Schäden der Menschen im wesentlichen vor allem von der Wirtschaft her heilen zu können – er hat in einem Wort vergessen, daß der Mensch aus dem Paradiese ausgetrieben wurde – eine Erkenntnis, deren Bedeutung uns nur in der Erkenntnis Jesu Christi aufgehen kann" (Rußland unterwegs, S. 394).

Ein Fragezeichen hinter den Humanismus von Marx macht H. Thielicke in seinem Aufsatz „Studien zur marxistischen Anthropologie". Gegenüber

dem ursprünglich humanen Interesse des Marxismus zeigt sich in der weiteren Entwicklung ein tiefgehender Bruch: eine Entpersönlichungstendenz wird sichtbar, die in zwei Tatsachen ihren Ausdruck findet – daß der Mensch nur als Arbeitswesen gewertet wird und als Vollstrecker sachlicher Gesetzmäßigkeiten, die sich nur durch ihn hindurch vollziehen. Der „Bruch zum Inhumanum" hin scheint Th. schon in der grundsätzlich falschen Fragestellung des Marxismus zu liegen, nämlich in der Tatsache, daß gleichsam auf der via negationis des Entwurfs des entfremdeten Menschen zum Wesen des wahren Menschen vorgedrungen werden soll. „Das Wesen des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft läßt sich nur von Gott her feststellen: entweder der Mensch wird als imago Dei verstanden und damit auf eine letzte ihn bindende Autorität bezogen, oder aber er entmenscht und zerbricht auch in seiner Gemeinschaft. Der Marxismus kann von seiner Position aus die Menschlichkeit des Menschen nicht ins Visier bekommen" (Theologie der Anfechtung, S. 248/9). – Abschließend sei noch auf zwei Marxdeutungen hingewiesen, die auf derselben Linie stehen: die von Karl Löwith in seinem Buch „Von Hegel zu Nietzsche" und die von Walter Nigg in „Das ewige Reich".

c) Der religiöse Sozialismus

Bibliographien zum religiösen Sozialismus s. J. Gunz: Sozialismus und Religion in Deutschland der Nachkriegszeit; Fr. Karrenberg, a. a. O.; Th. Steinbüchel: Sozialismus; Paul Althaus: Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik (Studien des apologet. Seminars in Wernigerode, 5. Heft) Gütersloh 1921; Christl. Welt 1913 und Evangelisch-Sozial 1913 (Auseinandersetzung zwischen dem rel. Sozialismus und den Evangelisch-Sozialen); Emanuel Hirsch: Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht. 3. Aufl. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1925; Eduard Thurneysen: Sozialismus und Christentum. Zwischen den Zeiten 1923, II, 58 ff. – Ders.: Zum religiös-sozialen Problem. ZdZ 1927, S. 513 ff.; – Karl Barth: Der Christ in der Gesellschaft. Das Wort Gottes und die Theologie. München 1925, S. 33–69; Paul Tillich: The Protestant Era. The University of Chicago Press, Chicago 1948. Deutsch Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1950. – Ders.: Die sozialistische Entscheidung. 1. Aufl. 1933, 2. Aufl. Bollwerkverlag, Offenbach 1948; Christ und Sozialist. Das Blatt der Religiösen Sozialisten; Georg Wünsch: Sozialismus aus christlichem Gewissen. Verlag Zahnwetzer. Kassel-Sandershausen, o. J.

Den bisher angeführten Versuchen, die soziale Frage von christlicher Seite her zu lösen, war eines gemein, bei aller Verschiedenheit im einzelnen, daß sie vom Gedanken eines christlichen Sozialprogramms ausgehen, wobei bei den älteren Richtungen die Idee des „christlichen Staates" eine Rolle spielt. Der religiöse Sozialismus dagegen ist sozialistisch, nicht sozial, d. h. er bejaht das Wirtschafts- und Gesellschaftsprogramm des Sozialismus und be-

gnügt sich nicht mit bloßen Reformen innerhalb der jetzigen kapitalistischen Gesellschaft, weil er „von deren offenbarer Unfähigkeit, den Menschen zu dienen, überzeugt ist“[1]).

Von seinen Anfängen her trägt der religiöse Sozialismus ein ganz eigenes theologisches Gepräge. Gegenüber jedem Spiritualismus und jeder reinen Überweltlichkeit betont er „den lebendigen Gott und sein Reich für die Erde“[2]). „Der lebendige Gott ist nicht die ruhende Idee, die kalt und rein über der Welt thront, sondern der Lebendige, der in die Geschichte, in das Menschenwesen eingeht, dort Taten tut, dort Mensch wird“ (a. a. O., S. 43). Dieser Gedanke nimmt nun meist eine kirchenkritische Wendung an, denn die „Rückkehr zu Christus“ und das Wehen des Heiligen Geistes ist mit einer Abkehr von Kirche und Theologie verbunden, denn „Gott ist ein Laiengott, kein Gott der Philosophie und Theologie, der Wissenschaft und Gelehrsamkeit“[3]). Es verbinden sich besonders bei Ragaz Momente calvinistischer Tradition (Herrschaft Gottes auf Erden) mit solchen der modernen Entwicklungslehre. Noch stärker ist diese Verbindung im amerikanischen Zweig des religiösen Sozialismus bemerkbar, der social gospel-Theologie von Walter Rauschenbusch[4]).

Seine theologisch bedeutsamste Ausprägung fand der religiöse Sozialismus bei Paul Tillich. In der Einleitung zu der Aufsatzsammlung „Die protestantische Aera“ zeigt T., wie er zu dieser Bewegung gestoßen ist. Es bewegte ihn die seit dem 1. Weltkrieg immer deutlicher sichtbar werdende Abspaltung der lutherischen – und nicht nur dieser! – Kirchen von der Welt des Proletariats, die Kluft zwischen der transzendenten Botschaft des traditionellen Christentums und der immanenten Hoffnung der revolutionären Bewegungen. Das Ergebnis der historischen Analysen, die T. anstellt, ist, daß Religion die Substanz der Kultur und Kultur der Ausdruck der Religion ist. „Der religiöse Sozialismus war stets am menschlichen Leben interessiert als einem ganzen und nie ausschließlich an seiner wirtschaftlichen Grundlage. Wir verstanden den Sozialismus nicht als ein Problem des Lohns, sondern einer neuen *Theonomie,* in der die Fragen des Lohnes, der sozialen Sicherheit in Einheit mit der Frage nach der Wahrheit und der geistigen Sicherheit behandelt werden“ (engl. Ausg. S. XVIII). Die Annäherung an den rel. Soz. bedeutete für T. den Abschied von philosophischem Idealismus und theologischem Transzendentalismus. Sein Verhältnis zu Marx bestimmt T. folgendermaßen: Rel.

1) So A. Springer, Der religiöse Sozialismus, S. 3 u. 4.

2) L. Ragaz, Von der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung zur dialektischen Theologie. In: Reich Gottes, Marxismus, Nationalsozialismus, S. 1.

3) Ragaz, Theologie und Kirche. In: Neue Wege, Jg. 24 (1930), S. 62.

4) Vgl. dazu meinen Aufsatz „Die gegenwärtige Lage der amerikanischen Theologie“ in ThR 1938, S. 23–56.

Soz. ist nicht „Marxismus", weder politischer Marxismus im Sinne des Kommunismus noch „wissenschaftlicher" Marxismus im Sinne der wirtschaftlichen Lehren. Wir haben jedoch mehr von Marx' dialektischer Analyse der Bourgeois-Gesellschaft gelernt als von irgend einer anderen Analyse unserer Zeit. Wir haben in ihm ein Verständnis der menschlichen Natur und Geschichte gefunden, das der klassischen christlichen Lehre vom Menschen mit ihrem empirischen Pessimismus und ihrer eschatologischen Hoffnung viel näher steht als das Bild vom Menschen in der Theologie des Idealismus (a.a.O., S. XVIII). – Zum Begriff des Theonomen gesellen sich die Kategorien des *Kairos* und des *Dämonischen*. Der Kairos ist die Fülle der Zeit, die vom Ewigen her kommende Erschütterung der Gegenwart. Vom Kairos her wird die Rückbeziehung (religio) aller Geschichte auf den in ihr letztgemeinten und also „unbedingten" theonomen Gehalt möglich[1]). Das ist zugleich die Stelle, wo sich Christologie und Geschichte berühren. Doch bleibt gerade auch hier die kritische Frage gegenüber T., wie sich der Hereinbruch des Ewigen in Christus, dem Kairos kat' exochen, und in irgendwelchen anderen Gestalten der Geschichte zueinander verhalten. Wenn T. von der „Heiligkeit der Masse" (Masse und Geist, S. 39/40) redet, dann läuft das wieder auf eine gefährliche Identifizierung des Unbedingten, Analogielosen mit einer immanent-geschichtlichen Bewegung hinaus. Der der religiös-sozialen Bewegung innewohnende Aufschwung, der auf dem Gedanken der Gottesherrschaft auf Erden begründete Optimismus stieß sich mit der kirchlichen Anschauung, daß auf dieser Erde niemals das Reich Gottes voll verwirklicht werden kann. 1913 entstand über diesen Punkt eine Diskussion in der Zeitschrift des evangelisch-sozialen Kongresses. In einer Weihnachtsandacht hatte dessen Vorsitzender, Liebster, die Weihnachtsbotschaft nicht als eine Garantie für die endliche Änderung dieser Erde verstanden, sondern davor gewarnt, daß man sie für ein religiös-soziales Programm beanspruche; etwas derartiges sei Schwärmerei.

Dagegen wehren sich die Religiösen Sozialisten, indem sie an der Tatsache des sittlichen Fortschritts in der Welt festhalten und die Verkündigung der anderen als „Evangelium der Verzweiflung" ablehnen (L. Ragaz in Evangelisch-Sozial 1913, S. 36). „Es gilt für uns alle zu wählen: entweder kein Weihnachtsevangelium mehr haben oder denn als einen notwendigen Bestandtei dieses Evangeliums auch die Hoffnung für die Erde verkündigen". Gegenüber den Schweizer Religiös-Sozialen betonen die deutschen Evangelisch-Sozialen besonders die Bedeutung der inneren Umwandlung der Menschen ohne die eine äußere Besserung der Ordnung auch nichts helfen wird. „Wir können einen Sozialismus bekommen, der eine ungeheure Umwandlung un

1) So Karrenberg, a. a. O., S. 106.

seres Volkes in Philistrosität, Tatenlosigkeit, Genußsucht zur Folge hat und es damit dem Untergang weiht" (Emil Fuchs in Christl. Welt 1913, Sp. 156). „Wer die Geschichte so religiös auffaßt (wie die Religiös-Sozialen), sieht mehr in sie hinein, als Andere sehen können. Er sieht tiefer und glaubt auch das als Offenbarung einer neuen, sehr frommen Zeit, was den Anderen bedeutungslos oder gar gottlos und gottwidrig scheint" (L. Hagebucher, Chr. Welt 1913, Sp. 297).

P. Althaus setzt in seiner Schrift „Religiöser Sozialismus" mit der Kritik an derselben Stelle ein: bei der Identifizierung einer weltlichen Sozialordnung mit dem Reich Gottes. „Das Reich Gottes kann niemals Weltordnung, d. h. Verfassung des wirtschaftlichen und politischen Lebens, sein; und: eine Weltordnung als solche kann niemals das Reich Gottes sein" (a. a. O., S. 39). A. trennt scharf zwischen Liebe und Recht. Der religiöse Sozialismus, der die Liebe zum Prinzip einer künftigen Weltverfassung machen will, übersieht „die elementare Notwendigkeit des Rechtes und Staates" (S. 34). Während die Liebe das Opfer fordert, beruht das Recht auf der Gegenseitigkeit[1]). A. betont dreierlei: 1. daß vor einem vorschnellen christlichen Dilettantismus zu warnen ist, der ohne genaue Sachkunde in die Wirtschafts- und Sozialfragen hineinredet; 2. daß der Absolutismus des Glaubens und die ethische Rationalisierung an den Prozessen des Wirtschaftslebens ihre Grenze finden; 3. daß aus dem Evangelium kein Gesetz gemacht werden kann.

Auch E. Hirsch polemisiert in seinem Buch „Deutschlands Schicksal" gegen den Sozialismus, dem er vorwirft, daß „er die bewegende Kraft der Menschheitsgeschichte, den erfinderischen und schöpferischen, ordnenden und gestaltenden Geist" (a. a. O., S. 118) nicht sehe. Er stellt ihm das Sozialideal des Nationalstaates entgegen, der mit allen seinen Bürgern in einer Gemeinschaft der Zwecke steht, jedem von ihnen Raum schafft zu einem freien und gesunden Leben.

Von völlig anderen Voraussetzungen als die nationalistisch-idealistische Theologie Hirschs aus kommt auch die dialektische Theologie zu einer Kritik am Sozialismus und insbesondere dem religiösen Sozialismus. Karl Barth und seine Freunde sind ja bekanntlich zunächst vom rel. Sozialismus ausgegangen, aber dann gerade an dessen gefährlichem Optimismus und Fortschrittsglauben vor allem unter dem Eindruck des 1. Weltkriegs irre geworden. Thurneysen hat die Entwicklung in einem bewegenden Votum im Jahr 1927 so ausgesprochen:

„Je umfassender das Gericht des Krieges sich auswirkte über alles, was damals fest und hoch gebaut schien, desto mehr brach für uns nicht nur die bürgerlich-

1) Zum Verhältnis von Liebe und Recht vgl. E. Welty, Herders Sozialkatechismus. I. 1951; H. Schrey, Die Bedeutung der bibl. Botschaft für die Welt des Rechts. Tübingen 1952.

christliche, sondern auch die religiös-soziale Ideologie in sich zusammen. Nicht nur die großen „Ismen" zur Rechten, angefangen beim Nationalismus und Militarismus, sondern auch die „Ismen" zur Linken, also auch der Sozialismus, an den wir geglaubt hatten, erschien von Anfang an deutlich unter das Gericht gestellt . . . Er gab sich wohl auch damals weiter als Antwort, als Führer zu einer neuen Welt aus, aber es war allzu klar geworden, daß er es nicht war . . . Wir sind niemals, auch in diesen Jahren nicht, irgendwie irre geworden an der Gerechtigkeit und an der bittern Notwendigkeit der politischen und gewerkschaftlichen sozialistischen Arbeiterbewegung. Die stand uns nie und die steht uns auch heute nicht in Frage . . . Aber es geschah allerdings illusionsloser, auf eine sachlichere Weise als vorher. Die vorher damit verbundene Ideologie, die weltanschauliche oder sogar religiöse Verklärung, die darüber gelegen hatte, war uns genommen"[1]).

Das negative Programm der *Entideologisierung* hatte zur Seite das positive der erneuten theologischen Besinnung auf das Wesen des Evangeliums, das Wort Gottes, und führte zunächst zu einer radikalen Diastase von allen religiös-sozialen Synthesen. Barth warnte vor ihnen als vor neuen Formen der Säkularisierung des Christus[2]). Diese Distanzierung wurde oft genug fälschlich als ein Ruf zum Rückzug aus der Welt und der tätigen Mitverantwortung gegenüber den sozialen Problemen angesehen. B. selbst läßt aber keinen Zweifel darüber, daß er es so nicht meint. Es geht ihm um die rechte Sachlichkeit und Nüchternheit, die den Unterschied zwischen Gott und Welt, Reich Gottes und Politik kennt und dennoch das Äußerste versucht, eine bessere, gerechtere Ordnung herbeizuführen.

„*Haben* wir verstanden, was wir verstanden haben? Daß eine Neuorientierung an Gott dem *Ganzen* unseres Lebens gegenüber, nicht nur ein in die Opposition treten in einigen oder vielen Einzelheiten heute die Forderung des Tages ist? Daß wir diese Wendung im ganzen dann aber auch erwahren und bewähren müssen in einer großen kritischen Offenheit im einzelnen, in mutigen Entschlüssen und Schritten . . . nicht als unverantwortliche Zuschauer und Kritiker *gegenüber*, sondern als mithoffende und mitschuldige Genossen *innerhalb* der *Sozialdemokratie*, in der *unserer* Zeit nun einmal das Problem der Opposition gegen das Bestehende gestellt, das Gleichnis des Gottesreiches gegeben ist und an der es sich erweisen muß, ob wir dieses Problem in seiner absoluten und relativen Bedeutung verstanden haben" (a. a. O., S. 64).

Zur Auseinandersetzung B.s mit dem rel. Sozialismus vgl. ferner seine Kirchliche Dogmatik I, 1, S. 75, wo er den Ertrag der Begegnung zwischen Kirche und Welt darin sieht, daß „die Kirche die Frage nachher ernster

1) E. Thurneysen, Zum religiös-sozialen Problem. ZdZ 1927, S. 513 ff.

2) K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft. In: Das Wort Gottes und die Theologie, S. 33 ff.

nimmt als vorher: was heißt *pure* docere Evangelium, *recte* administrare sacramenta?"

Auch nach 1945 hat sich die Gruppe der religiösen Sozialisten wieder zusammengefunden, allerdings ohne eine größere Bewegung zu werden. G. Wünsch sieht im rel. Sozialismus die „Reformation der Reformation", die Wiederherstellung des Ursprünglichen, die aber doch Neues bringt. „Zwar muß der Sozialismus sich in Form von Parteien organisieren und das Christentum sich in Form von Kirche und Gemeinde darstellen, die Religiösen Sozialisten sind keines von beiden, weder Partei, noch Kirche, sondern Brücke zwischen beiden, auf der sich das Hin- und Herströmen von Kräften vollzieht, die sich gegenseitig durchdringend und vereinigend in ihnen zu einer Einheit verschmelzen" (Sozialismus aus christl. Gewissen, S. 6/7).

5. Kirche und Sozialismus nach 1945

Amsterdamer ökumenisches Gespräch. I–VI. Furche Tübingen und Ev. Verlagswerk Stuttgart 1948 ff.; Franz Xaver Arnold: Personaler Sozialismus als Forderung christlicher Sozialpädagogik. Herder. Freiburg 1947; Karl Barth: Humanismus (Theol. Studien Heft 28). Evang. Verlag. Zollikon-Zürich 1950; Fernand Boillat: La Société au service de la Personne. Ed. de l'œuvre St. Augustin St. Maurice 1945; Antonius Eickhoff: Christliches Ordnungsbild und soziale Wirklichkeit. Gegenwartsaufgaben und abendländisches Erbe. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Münster Westf. 1949; Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft. Mit Beiträgen von K. E. Løgstrup, K. H. Miskotte, I. F. Arndt, H. Schaeder, H.-J. Kraus, E. Käsemann. Chr. Kaiser. München 1952; Die Kirche in der Öffentlichkeit. Beiträge von E. Gerstenmaier, H. Krimm, Chr. Berg. Ev. Verlagswerk. Stuttgart 1948; Kirche im Volk: Heft 2 – Das Eigentum als Problem evang. Sozialethik; Heft 4 – Fr. Karrenberg, Stand und Aufgaben christlicher Sozialethik (1951); Heft 5 – Brüder bei der Arbeit (Vorträge und Berichte vom Berliner Kirchentag 1951); Heft 6 – Der Mensch im Kollektiv (Vorträge und Berichte vom Essener Kirchentag 1950); Hans Lutz: Protestantismus und Sozialismus heute. Arani Verlag. Berlin-Grunewald 1949; Bruno Seidel: Wesen und Wandlung des Sozialismus und seiner Kritik vom klassischen zum heutigen Sozialismus. Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss. 107. Band, 1951. S. 660–697.

Für die Erkenntnis der gegenwärtigen Situation, wie sie zwischen Sozialismus und Kirche besteht, ist die beiderseitige Wandlung ins Auge zu fassen, wie sie sich im letzten Jahrzehnt vollzogen hat. Der klassische Sozialismus war ohne Frage – und der Leninismus-Stalinismus ist es heute noch – eine Form säkularen Religionsersatzes mit eschatologisch-utopischem Einschlag. Die „neue Zeit", der „gute Mensch", der „Sonnenschein ohn' Unterlaß" – das waren Ausdrucksformen des Sozialismus, wie er sich heute weithin überlebt hat. „Der heutige demokratische Sozialismus des Westens lebt nicht

mehr von diesem emotionalen Hintergrunde einer chiliastisch-utopistischen Zukunftserwartung. Er hat aufgehört eine „Bewegung" zu sein. Damit hat aber auch die sozialistische Politik aufgehört, nur ein Mittel zur schrittweisen Verwirklichung der allgemeinen und sozialen Selbsterlösung des Menschen zu sein und so den aller echten Politik wesentlich zukommenden instrumentalen (an Stelle des ideologischen) Charakters wieder angenommen" (B. Seidel, a. a. O., S. 692). Der moderne Sozialismus hat auch seinen Klassencharakter verloren, wendet sich an die Gesellschaft als Ganzes, besonders da sich das Industrieproletariat weitgehend zum bürgerlichen Stand hinentwickelt hat, während andere Schichten faktisch proletarisiert sind (Teile der Jungakademikerschaft, Flüchtlinge, Rentner, usw.). Das moderne Regime der Manager in der Industrie hat auch die alte Frage nach dem Besitz der Produktionsmittel verändert, denn die Besitzfrage ist nunmehr nicht mehr primär wichtig, sondern die Frage der tatsächlichen Verfügungsgewalt. Daher ist der heutige Sozialismus nicht mehr wesentlich an der Expropriation des Eigentums interessiert, sondern an der Mitbestimmung im Betrieb. An die Stelle des alten Klassenkampfgedankens ist der der Partnerschaft getreten. Der alte Internationalismus ist seit dem ersten Weltkrieg einem nationalen Denken gewichen; der Raum, in dem die sozialistischen Grundsätze durchgeführt werden sollen, ist die eigene Nation. Dieser Strukturwandel hat sich in vielen Fällen fast zu einem gegenüber dem andersvölkischen Arbeitskollegen unsolidarischen nationalen Egoismus entwickelt. Vollbeschäftigung im eigenen Lande wird wichtiger als internationale Solidarität. Damit hängt zusammen das Abrücken des modernen Sozialismus vom Revolutionsgedanken. Er lebt nicht mehr von der absoluten Negation der gegebenen Verhältnisse, sondern übt immanente Sozialkritik, d. h. solche, die den Rahmen der Gegebenheiten nicht sprengen will. Damit hat sich auch das Verhältnis des Sozialismus zur Tradition gewandelt. Er steht ihr in allen ihren Teilen heute positiver gegenüber als einst, kann die Konfessionen und die religiöse Tradition anerkennen. Er hat seinen weltanschaulichen Charakter weitgehend verloren, wie etwa auf der kulturpolitischen Tagung der SPD in Ziegenhain am 23. Aug. 1947 sichtbar wurde. Es geht nicht mehr um die Vergesellschaftung des Menschen, seine Integration ins Kollektiv, sondern um den Schutz seiner Freiheit und Würde[1]). Seidel warnt am Schluß seiner Analyse des modernen Sozialismus mit Recht davor, daß dieser sich wieder in die für seine politischen Gegner so viel bequemere Haltung der absoluten Negation hinein- bzw. zurückmanövrieren läßt.

---

1) Hier ist auch der sog. freiheitliche Sozialismus zu erwähnen, der die obersten Ideen, die zeitlos gelten, als „allgemeine Gebote der Menschlichkeit" ansieht, vgl. G. Weisser, Manifest oder Grundgesetz? Göttingen 1948.

„Den heutigen Sozialismus in die überwundene Haltung seiner klassischen Jugendzeit zurückmanövrieren zu wollen, bedeutet die große sich in der spätkapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft anbahnende Entwicklungschance zu echter sozialer Integration und organischer sozialer Synthese teilweise in einem ihrer Ansätze zu ersticken" (a. a. O., S. 696).

Auch auf der Seite der Kirche finden sich hoffnungsvolle Ansätze zur Überwindung der „epochalen Beziehungskrise" von Christentum und Sozialismus. Am bedeutsamsten ist wohl jenes *Wort des Bruderrates der EKiD* zum politischen Weg unseres Volkes (Darmstädter Thesen) von 1947 gewesen, in dem erklärt wird, daß „wir als Deutsche in unserem politischen Wollen und Handeln in die Irre gegangen sind"[1]). Dieser Irrweg begann nicht erst bei Hitler, sondern schon als wir den Traum von einer besonderen deutschen Sendung zu träumen anfingen; dadurch wurde dem schrankenlosen Gebrauch der politischen Macht der Weg bereitet. Ein weiterer Irrtum war die falsche Frontbildung, durch die eine notwendig gewordene Neuordnung im gesellschaftlichen Leben der Menschen nicht unternommen wurde und die Kirche sich an die Seite der restaurativen Mächte gestellt hat. Wie stark das Gedankengut des religiösen Sozialismus von der gegenwärtigen Kirche aufgenommen wurde, geht aus der 5. These hervor:

Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, daß der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.

Sowohl im theoretischen wie im praktisch-kirchlichen Sinne konzentriert sich die gegenwärtige Fragestellung um den *Menschen,* sein Wesen, seine Not und sein Recht. Von dem durch die Theologie Karl Barths geförderten christozentrischen Denken ergab sich nunmehr eine Verbindung zu dem realen Humanismus der Sozialisten, denn auf die Frage, was der Mensch sei, hatte die Theologie die Antwort, daß sie den Menschen von Christus her sieht. Die vielgebrauchte Formel vom neuen Humanismus mußte solange vage bleiben, als sie nicht vom Kern des christlichen Glaubens her beantwortet wurde, vgl. dazu den Vortrag Barths bei den Rencontres Internationales de Genève 1949 über „Humanismus", indem er dieses Stichwort aufgreift, es aber inhaltlich vom „Humanismus Gottes", d. h. der Inkarnation Jesu Christi her füllt. „Der Mensch ist das Wesen, das im Spiegel Jesu Christi sichtbar wird" (S. 5). Von Kreuz und Auferstehung her wird Raum für Verlorenheit und Rettung, Erniedrigung und Begnadigung des Menschen, und diese Paradoxie macht den christlichen Humanismus auch zu einer inklusiven Größe, d. h. zu einer

1) Text z. B. bei H. Lutz, Protestantismus und Sozialismus heute, S. 109/10.

solchen, die nicht nur den Menschen bestimmter gesicherter Zeiten oder Stände umfassen und ansprechen kann, sondern den Menschen zu allen Zeiten und in allen Umständen.

In der kirchlichen Praxis wurde dies sichtbar an den verschiedenen Worten des Bruderrates der EKiD, in denen er sich zu den konkreten Nöten des gegenwärtigen Menschen äußert (Wort zur Judenfrage vom 8. 4. 1948; zur Flüchtlingsfrage vom 7. 2. 1949; Bildung von Baugemeinden vom 2. 3. 1949; „Gebt Gott recht!" vom 14. 10. 1949). Auch das Wort der Eisenacher Synode von 1948, in dem die Entrechtung des gegenwärtigen Menschen im Lichte der Erniedrigung Jesu gesehen wird, gehört hierzu[1]).

Dieser Aufgabe der konkreten Verkündigung, die Stellung nimmt zu den sozialen Nöten der Zeit, waren auch *die Kirchentage* gewidmet. Schon in der Wahl des Gesamtthemas kam die Offenheit der Kirche zur sozialen Frage zum Ausdruck: 1950 „Rettet den Menschen!" – 1951 „Wir sind doch Brüder!" – 1952 „Wählt das Leben!". In der ersten Arbeitsgruppe des Essener Kirchentages von 1950 ging es um die Frage der menschlichen Freiheit inmitten einer Welt anonymer Mächte im wirtschaftlichen und politischen Leben. Auf dem Berliner Kirchentag 1951 wurde die Frage der Sinnerfüllung und der Bruderschaft in der Arbeit gestellt. Damit hat die Kirche in Deutschland als ganze den Themenbereich aufgenommen und zu ihrer Sache gemacht, der in früheren Jahrzehnten auf den evangelisch-sozialen, kirchlich-sozialen usw. Kongressen verhandelt wurde.

Auch *die 1. Weltkirchenkonferenz in Amsterdam* 1948 hat sich in ihrer Thematik (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan) dem sozialen Fragenkreis erschlossen. Allerdings konnte dabei vermißt werden, daß bei der Vorbereitung dieser Konferenz die praktischen Fragen des Eigentums, des Grundbesitzes, der Grundrente, des Kapitals, des Zinses und des Geldes nicht angerührt wurden, wozu von der Hl. Schrift doch einiges zu sagen wäre[2]).

---

1) Daß es freilich innerhalb der deutschen Kirche auch Stimmen gibt, die sich gegen einen solchen „Linkskurs" wehren, darf nicht verschwiegen werden, vgl. den Protest von H. Asmussen gegen das Wort des Bruderrats zum politischen Weg unseres Volkes. Auch seine Unterscheidung von Heil und Wohl gehört hierher: der Kirche sei aufgetragen, für das Heil der Menschen zu sorgen, nicht aber für ihr (materielles) Wohl. – Es bleibt hier die Frage, ob diese Unterscheidung stichhaltig ist und nicht zu einem Rückfall in den überwunden geglaubten Standpunkt der „reinen Innerlichkeit" führt.

2) Barth hat in seinem Einleitungsvortrag diesen Mangel bemerkt, vgl. Amsterdamer Dokumente, S. 149. Die wichtigsten im Zusammenhang der Konferenz entstandenen Studien sind zusammen mit einem Bericht über die Konferenz selbst in sechs Bänden „Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948" der Öffentlichkeit vorgelegt worden.

Eine andere schwere Frage ist die, ob solche Erkenntnisse dann auch in die Praxis der Kirchen und ihrer Glieder eindringen[1]). In der deutschen Kirche ist im Hilfswerk ein bedeutsamer Ansatz dazu vorhanden, wenngleich auch dieses stets mit der Gefahr der Verbeamtung zu kämpfen hat und die Gemeinde in dieser neuen Einrichtung ein Alibi für ihr eigenes Versagen auf dem sozialen Gebiet finden kann[2]).

Während die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus im Raum der evangelischen Kirche weithin positiv verlaufen ist und sich beide Partner auf dem Boden der praktischen Lösungen oftmals finden konnten, beweist zwar der Katholizismus ebenfalls eine außerordentlich starke soziale Aktivität und eine fundierte theoretische Besinnung, aber man kann kaum sagen, daß es zu einer echten Überwindung der alten Gegensätze gekommen sei, weil der Katholizismus einmal dem Sozialismus mißtraut, ob dessen Rede von der Freiheit und Würde des Menschen auch echt und im christlichen Sinne zu verstehen sei[3]), sodann weil er daran interessiert ist, auf eigenem naturrechtlichem Boden eine Sozialtheologie zu entwerfen. Unternehmungen wie die „Abendländische Aktion" sind ideologisch ausgerichtet und suchen weniger nach einer in der gemeinsamen Not der Zeit liegenden Überwindung alter Gegensätze, als nach einer ideologischen Reißbrettkonstruktion, der sich der Sozialismus allenfalls (wie auch der Protestantismus) beugen kann[4]). Wenn man auch das Stichwort des Sozialismus aufgreifen kann[5]), so wird in der Sozialphilosophie doch der Primat der Person gegenüber der Gesellschaft und dem Staat entschieden festgehalten; das Personsein gehört zur Substanz, die Gesellschaftsfähigkeit zur Akzidenz des Menschen[6]). Die naturrechtliche

1) Vgl. Fr. Karrenberg, Stand und Aufgaben christlicher Sozialethik (Kirche im Volk, Heft 4), S. 36: Daß man die Dinge erkennt, ist wichtig. Aber christliche Erkenntnis sozialpolitischer Notwendigkeiten ist ja nicht *Selbstzweck*. – In der erwähnten Reihe sind als Heft 5 und 6 auch die Vorträge und Berichte der sozialen Arbeitsgruppen der Kirchentage 1950 und 1951 erschienen.

2) Vgl. Die Kirche in der Öffentlichkeit. Beitr. v. E. Gerstenmaier, H. Krimm und Chr. Berg.

3) Vgl. A. Eickhoff, Christliches Ordnungsbild und soziale Wirklichkeit, S. 269: Auch die neuen Formen eines „humanistischen Sozialismus" (Léon Blum), wie er in Frankreich, oder eines „freiheitlichen Sozialismus", wie er seit der Jahrhundertwende und heute stärker noch auch in Deutschland vertreten wird, sind noch zu vieldeutig, Mißverständnissen und Irrtümern ausgesetzt, als daß ein entscheidender Wandel im sozialistischen Denken erkennbar wäre.

4) S. G. Kroll, Grundlagen abendländischer Erneuerung (Sonderheft des „Neuen Abendlandes").

5) F. X. Arnold, Personaler Sozialismus als Forderung christlicher Sozialpädagogik.

6) Z. B. F. Boillat, La Société au service de la Personne.

Theorie der Gesellschaft scheint den Katholizismus besonders geeignet zu machen, der kommunistischen Ideologie entgegenzutreten, ist aber gerade umgekehrt auch der Grund dafür, daß der Kommunismus in ihm einen säkularen Konkurrenten erblickt und ihn, im Gegensatz zur ostkirchlichen Orthodoxie, aufs schärfste bekämpft[1]).

Gewiß wird es nicht gleichgültig sein, was für Ideen und Ordnungsbilder man von der Gesellschaft hat. Ob diese aber idealtypisch aus dem katholischen Mittelalter gewonnen werden können, bleibt fraglich. Der zur Freiheit mündig gewordene Mensch der Neuzeit wird sich nicht einfach in einen Gemeinschaftsordo zurückholen lassen. Aber wichtiger noch als der Kampf der Ideologien und Ordnungsbilder scheint mir die Verwirklichung eines echt menschlichen Zusammenlebens in der Gesellschaft. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" – das muß gewiß auch hier gelten, und die letzte Frage im Gericht Gottes wird nicht die nach der Richtigkeit der Ordnungsbilder sein, sondern nach der Verwirklichung der *Menschlichkeit* in den Ordnungen[2]).

---

1) Vgl. dazu H. Schäder, Die orthodoxe Kirche im materialistischen Staatssystem. In: Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft, S. 86 bis 102.

2) Auch Eickhoff betont schließlich diesen Gedanken, a. a. O. S. 271: Wichtiger aber erscheint uns noch, daß die Christen heute, wo immer sie auch stehen, aus dem Geist des christlichen Ordnungsbildes und entsprechend den christlichen Soziallehren *handeln,* denn die Kirche steht auf der Seite aller, die im Leben um ihre Freiheit, um ihr Gewissen, um ihre Menschenrechte kämpfen müssen, da sie auf dem Fundament von Gerechtigkeit und Liebe, den höchsten sozialen Maximen, fußt. – Von sachlichen Gesprächen, die eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Sozialisten und Katholiken ergaben, weiß die Herder-Korrespondenz (1946, S. 64: Aussprache zwischen Katholiken und Sozialisten in Österreich) zu berichten.

Nachtrag. Nach Fertigstellung des Msk. ging das Buch von Karl Kupisch, Vom Pietismus zum Kommunismus (Lettner-Verlag, Berlin 1953) bei mir ein. Es verdient in vorliegendem Zusammenhang erwähnt zu werden, denn es enthält vier historische Essays zur Geschichte des Verhältnisses von Sozialismus und Christentum in Deutschland im 19. Jhd.

Neuere Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit

Von Heinrich Ott

Literatur: E. Frank: Philosophical Understanding and Religious Truth; Oxford University Press, New York 1945, deutsch bei Klett, Stuttgart 1949. – Saint Augustine and the Greek Thought; Cambridge, Massachusetts, The Augustinian Society 1949. – The Role of History in Christian Thoughts; The Duke Divinity School Bulletin, Vol. XIV, Number 3, Nov. 1949. – K. Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte; R. Piper Verlag & Cie, München; und Artemis-Verlag, Zürich 1949 (die Seitenzahlen im folgenden nach dieser Ausgabe). 1949. – Fritz Kaufmann: Geschichtsphilosophie der Gegenwart (Philosoph. Forschungsberichte 10), Berlin, Junker u. Dünnhaupt 1931. – G. Krüger: Die Geschichte im Denken der Gegenwart; Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1947. – Ansichsein und Geschichte; Zs. phil. Forsch. III/4. – K. Löwith: Skepsis und Glaube in der Weltgeschichte; „Die Welt als Geschichte" X. Jg. 1950, Heft 3. – L'histoire universelle et l'événement du salut; Dieu Vivant 1951 Nr. 18. – Natur und Geschichte; Die Neue Rundschau, 62. Jg. 1951, 1. Heft. – Meaning in History; The University of Chicago Press 1949.

Nachdem, in der Nachfolge der großen geschichtsphilosophischen Entwürfe des Idealismus, ein Typus positivistischer Tatsachenforschung das Feld der Geschichtserkenntnis beherrscht hatte, begann um die Jahrhundertwende im Neukantianismus Rickerts und Windelbands ein neues geschichtsphilosophisches Fragen: ein Zurückfragen hinter den Komplex historischer Daten nach den erkenntnistheoretischen und methodischen Grundlagen historischer Erkenntnis selbst. Die damit einsetzende geschichtsphilosophische Bewegung der neuesten Zeit hat Fritz Kaufmann geschildert. Aus seiner Darstellung wird deutlich, wie jene Rückfrage hinter den historischen Tatsachenbestand weiter drängt und sich vertieft: Soll der erkenntnistheoretische Einsatzpunkt der Geschichtswissenschaft geprüft werden, so „muß die Welt der Geschichte zuvor schon als eigenes Feld der philosophischen Frage freigelegt sein; d. h. der Philosoph muß einen direkten Zugang zu ihr finden, der ihm von der Geschichtswissenschaft nicht verstellt werden kann" (S. 2).

So radikalisiert sich die Rückfrage nach der die Historie begründenden Geschichte zur Frage nach dem Wesen des Menschen als des Geschichtsträgers bei Dilthey, zur Frage nach der geschichtlichen Verfassung des Daseins bei Heidegger. Bei diesem letzteren erscheint „Geschichtsphilosophie" in ihrer Begrenzung durch den umfassenden Rahmen einer ontologischen Problematik, welcher sie als „Fundamentalontologie" zu dienen hat. In solcher Begrenzung scheint sich eine entscheidende Reduktion der eigenständig geschichtsphilosophischen Fragestellung anzukündigen: „Nicht – welchen Sinn Geschichte faktisch hat oder welcher ihr faktisch gegeben werden kann und soll, ist das *philosophisch* Entscheidende, sondern – und vielleicht ist das auch das philosophisch einzig Entscheidbare: welchen Sinn Geschichte *als* Geschichte habe" (S. 120).

Wohin hat die von Kaufmann aufgezeigte moderne geschichtsphilosophische Entwicklung geführt? Wenn wir die Geschichts-Deutung als die innerste Absicht aller Geschichtsphilosophie voraussetzen dürfen, hat dann das neue geschichtsphilosophische Fragen die akute Problematisierung dieser Absicht erwirkt? Leistet Geschichtsphilosophie ihre eigene Destruktion? Wird Universalgeschichte, die Aufspürung und Entfaltung einer umfassenden Sinn-Einheit geschichtlicher Bewegungen bzw. der Weltgeschichte im Ganzen, künftig unmöglich sein?

Auf dem Hintergrund solcher Problematik sind die vorgenannten, teils selber geschichtsphilosophischen, teils auf Geschichtsphilosophie reflektierenden neueren Publikationen zu vernehmen.

* * *

Erich Frank, Gerhard Krüger und Karl Löwith haben in verschiedener Weise das Geschichtsdenken der neueren und neuesten Zeit zum Thema gemacht. Karl Jaspers andererseits gibt uns in seinem Buch über die Geschichte ein Beispiel solchen Denkens. Er übt hier, was jene dort verhandeln. So ist die Konfrontation sinnvoll: „Theorie" und „Praxis" beleuchten sich gegenseitig. Was uns dort an Einblicken gegeben wird oder an Fragen aufsteigt, hat hier Gelegenheit, sich als sachhaltig oder unbegründet zu erweisen. Damit gliedert sich der Bericht über diese Schriften ohne weiteres in zwei Teile.

Ohne weiteres zerfällt auch der erste Teil wiederum in zwei Abschnitte: bei den drei erstgenannten Autoren findet sich eine doppelte Parallelität der Intentionen. Löwith und Frank betrachten Universalgeschichte im Hinblick auf ihren christlichen Ursprung. Krüger und Löwith unternehmen den Versuch einer grundsätzlichen Kritik am modernen Geschichtsdenken. – Allen Dreien ist indes in beiden Fragekomplexen gemeinsam die Weise des Fragens selber: daß sie das geschichtliche Denken seinerseits historisch, präziser: im

Rahmen der Geistesgeschichte, darstellen, begründen oder kritisieren. Krüger stellt das mit Descartes anhebende moderne, subjektivistische Denken dem platonischen Seinsdenken gegenüber und fordert die Rückkehr zu Plato. Frank sieht in dem Bruch Augustins mit der Tradition der griechischen Philosophie den Anfang und bis heute tragenden Grund eines neuen tieferen Verstehens geschichtlicher Wirklichkeit. Eine entsprechende geistesgeschichtliche Pragmatik läßt sich auch bei Löwith aufzeigen.

I.

A. Das Problem der Geschichtseschatologie bei Löwith und Frank

Löwiths These ist, daß das moderne Geschichtsdenken, seinem Wesen nach zu verstehen als tendierend auf Universalgeschichte, als Versuch, die Geschichte als Ganzes unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu begreifen, letztlich in dem durch das Christentum gegebenen Geschichtsverständnis wurzele. Der bei Comte, Marx, den Geschichtstheorien der Aufklärung obwaltende Begriff von geschichtlichem Fortschritt ist „der unsrige" nicht nur weil er abendländisch, sondern weil er christlich ist. Letzten Endes geht er zurück auf die christliche Reich-Gottes-Erwartung (vgl. L'histoire, S. 68)[1]). Der Ort, wo die profane Geschichtsphilosophie aus ihrem Ursprung, der Geschichtstheologie, hervorgeht, läßt sich genau bestimmen: es ist der von Voltaire 1756 mit polemischer Spitze gegen Bossuets Universalgeschichte verfaßte „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations". Deutlich ist hier der Vorgang der Entchristlichung zu erkennen: Während Bossuet seine Geschichtsdarstellung mit der Erschaffung der Welt anheben läßt, beginnt Voltaire mit einer Schilderung der altchinesischen Kultur. Aber deutlich ist bei alledem auch, daß Voltaire das in Bossuets heilsgeschichtlicher Interpretation der Weltgeschichte gegebene formale Schema einer Zielstrebigkeit der Ge-

1) Löwiths kleine Schrift ‚L'histoire universelle et l'évènement du salut' will nach Löwiths eigener Aussage eine konzentrierte Zusammenfassung der Grundgedanken seines Buches *‚Meaning in History'* (The University of Chicago Press, 1949) bieten. Dieses umfassendere Werk zeigt in einer Folge von eingehenden historischen Einzelanalysen die Entwicklung des universalgeschichtlichen Denkens (dessen allmähliche Säkularisierung) auf, wie sie sich von der biblischen Geschichtsauffassung über Augustin, Joachim von Floris, Bossuet, Vico, Voltaire, Hegel, Marx u. a. bis zu Jakob Burckardt vollzogen hat. – Im Rahmen der mehr systematischen Zielsetzung unserer Betrachtung ist es nicht möglich, dem Gang der reichen historischen Darstellung zu folgen. So beschränken wir uns auf eine Analyse der aus der Gesamtheit dieser historischen Untersuchungen sich ergebenden Grundthese Löwiths hinsichtlich der Möglichkeit universalgeschichtlicher Erkenntnis.

schichte im Ganzen einfach übernimmt. Der aufklärerische Fortschrittsglaube ist demnach nichts anderes denn eine Säkularisierung der christlichen Eschatologie. Solche Geschichtsdeutungen wirkten dann auch fort in der geschichtlichen Praxis. Die großen Revolutionen der abendländischen Geschichte sowie die Missionierung des ganzen Erdballs von Europa her sind zu begreifen aus diesem eschatologischen Geschichtsbewußtsein (vgl. Natur und Geschichte, S. 72; L'histoire S. 75 ff.). – Dieselbe These von der Säkularisierung findet sich übrigens parallel auch bei Frank (vgl. The Role of History, S. 74 oben). –

Besonders klar erscheint der geschichtstheologische Grund moderner Geschichtsphilosophie bei Hegel. Denn dieser übernimmt nicht nur unbewußt das eschatologische Grundschema, sondern er macht sogar bewußt das Heilsereignis in Christus zum Ausgangspunkt und Zentrum seiner geschichtsphilosophischen Konstruktion. Indem ihm Christus zum immanenten Prinzip der Weltgeschichte wird und der christliche Glaube sich ihm verwandelt in die die Selbstdarstellung des Geistes in der Geschichte nachdenkende Vernunft, zeigt sich hier aber auch am deutlichsten von allen Geschichtsphilosophien, nämlich explizit, die akute Verweltlichung christlichen Gedankenguts. Hegel selbst war sich der tiefen Zweideutigkeit seiner geschichtsdeutenden Bemühung nicht bewußt: daß nämlich seine Christianisierung des Geschichtsbildes zugleich eine Alterierung, eine Wesensverwandlung, ja Wesenszerstörung des eigentlich Christlichen bedeutete (vgl. dazu L'histoire II). – Dieser letzte Gedanke in der Darstellung Löwiths zeigt übrigens eine auffällige Verwandtschaft zu der ihrerseits beinahe wieder universalgeschichtlichen Konzeption Franks, die den Hintergrund seines Vorlesungszyklus über philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit bildet: daß der Erfüllung der Welt mit christlichem Geist eine akute Verweltlichung des Christentums parallel laufe, die in unseren Zeiten bis zur Verleugnung des Christentums durch das christianisierte Abendland und zur offenen Revolte gegen den christlichen Gott geführt habe (vgl. The Role, S. 69 ff.). Der Atheismus der Neuzeit ist damit für Frank nur die letzte Ausprägung der christlichen Ära entsprechend dem alten Satz: Nemo contra Deum nisi Deus ipse (vgl. Philosophical Understanding, deutsch, S. 96. Analog bei Löwith: „Der radikale Atheismus ist ein der christlichen Tradition eigenes Phänomen", L'histoire S. 74); und die Intention jener Vorlesungen ist es, die glaubenslose Philosophie der Neuzeit auf ihre religiöse Grenze und ihren christlichen Grund zurückweisen. „Durch die objektive Erforschung ihrer eigenen Voraussetzungen kann die Philosophie wieder hoffen, zur religiösen Wahrheit Zugang zu finden" (Frank a. a. O., Vorwort S. 5). –

Was für Voraussetzungen schließt die Löwithsche These ein? – „Die christliche Zuversicht ist dem modernen Geschichtsdenken abhanden gekommen

aber die Sicht auf die Zukunft als solche ist herrschend geblieben" (Skepsis, S. 150. Wörtlich dasselbe in Natur und Geschichte, S. 72). Es wird also im Hinblick auf die christliche Enderwartung unterschieden zwischen der Zuversicht und der Sicht auf die Zukunft als solche. Diese wird durch jene erfüllt. Die Eschatologie in ihrer ursprünglichen Gestalt hat eine materiale und eine formale Komponente, einen Inhalt und einen Rahmen. Dies wird uns bestätigt durch einen anderen Satz L.s: „Geschichtsphilosophien wie die von Condorcet und Turgot, Hegel und Comte, Marx und Proud'hon sind nur möglich im Rahmen einer Heilsgeschichte; sie sind unmöglich im klassischen Rahmen" (L'histoire, S. 74). Der eschatologische Rahmen der linearen Zielstrebigkeit wird hier abgesetzt von dem „Rahmen" einer kreisförmig-periodischen Wiederkehr, in welchem das klassische Griechentum den Ablauf der Weltereignisse zu denken gewohnt war. – Indem nun der Rahmen der Heilsgeschichte bleibt, dieweil sein Inhalt wegfällt, vollzieht sich die von L. behauptete Säkularisierung der christlichen Eschatologie. Die These setzt also diese Trennung der Eschatologie in eine formale und eine materiale voraus. Der Akzent liegt dabei offenbar auf dem formalen Aspekt; denn dieser hält sich durch. – Wird nun die Voraussetzung von Löwith noch weiter ausgelegt? Was bedeutet die „Sicht auf die Zukunft als solche"? Der zuerst zitierte Satz hat in „Natur und Geschichte" die Fortsetzung: „Zugleich mit dem Horizonte der Zukunft ist die Frage nach dem Sinn als Wozu geblieben" (a. a. O. S. 72). Das Wohin der Eschatologie ist demnach verstanden als Wozu. Die universalgeschichtliche Frage nach dem Sinn der Weltgeschichte im Ganzen fragt im Grunde nach dem Zweck allen Geschehens. Der Sinn der Weltgeschichte ist ihr Ziel. Ist diese Auslegung notwendig? „Die uns schon sprachlich nahegelegte und auch stets vollzogene Gleichsetzung von ‚Sinn' und letztem eschatologischen telos oder Ziel ist keine willkürliche, sie ist aber auch keineswegs eine unbedingt sinnvolle" (a. a. O. S. 73). L. verweist hier auf die antike Auffassung, wonach der eigentliche Sinn des Menschenlebens nicht in einem zweckhaften Wirken in der Geschichte liegt, sondern in der Kontemplation der zweckfreien ewigen Gesetze (vgl. ebd.). Das ist zweifellos eine Grenze der finalen Sinnbestimmung menschlicher Geschichte. Es ist jedoch zugleich die Grenze eschatologischen Geschichtsverständnisses überhaupt. Aber gibt es eine Grenze jener Bestimmung nicht auch innerhalb des eschatologischen Grundschemas? Vorausgesetzt, daß wirklich „die Zukunft der wahre Horizont der Geschichte" ist (ebd. S. 72), ist dann das in der Zukunft liegende Letzte, das Eschaton, tatsächlich erschöpfend zu begreifen als „Zweck"? Herrscht hier nicht eine verengende Interpretation von Zukunft und von Zeit? An der Grenze von L.s Konzeption der formalen Struktur von Eschatologie scheint hier der Gedanke eines reinen, zweckfreien, schicksalhaften Sich-Ereignens der Zukunft zu liegen. Danach ist das Escha-

ton nicht mehr der Endzweck, auf den ich zugehe, sondern das künftige Endgültige, das auf mich zukommt. Es wäre zu fragen, ob die christliche Eschatologie durch diesen Gedanken nicht ursprünglicher ausgelegt wird als durch das teleologische Schema[1]). Es wäre auch zu fragen, ob nicht von hier aus im weltgeschichtlichen Bereich eine neue, von L. nicht bedachte Möglichkeit von „Universalgeschichte" „im Horizonte der Zukunft" sich ergibt, eine Möglichkeit, wie sie anscheinend Martin Heidegger mit seinem Reden vom künftigen Geschick des Seins ins Auge faßt. Die Antwort auf diese Fragen könnte so ausfallen, daß die zweifellos erhellende These L.s ausgebaut und in ihr gezeigt werden müßte, inwiefern die modernen Geschichtsphilosophien von Voltaire bis Toynbee, evtl. bis Jaspers, im Vollzug ihrer Säkularisierung der christlichen Eschatologie nicht nur deren Inhalt preisgegeben, sondern auch deren formale Struktur mißverstanden und alteriert und sich damit den Durchblick zu einem ursprünglichen Verstehen von Geschichte verbaut haben. –

In Löwiths sowohl wie in Franks Aufriß der Geistesgeschichte nimmt Augustin einen hervorragenden Platz ein. „Augustin gab der neuen christlichen Anschauung von Mensch, Gott und Welt ihren ersten adäquaten philosophischen Ausdruck und wurde so der Begründer christlicher Metaphysik, von welcher alle späteren Philosophen abhängig sind, auch da, wo sie zu ihr im Gegensatz stehen" (Frank, St. Augustine, S. 2). Indem er sich im Namen der christlichen Auffassung von Heilsgeschichte mit Entschiedenheit absetzte von dem zyklischen Verständnis des Weltablaufs im griechischen Denken (vgl. Löwith: L'histoire, S. 61; Frank, St. Augustine, S. 10; The Role S. 68), und indem er in De civitate Dei erstmals den Gedanken des Reiches Gottes im Hinblick auf Weltgeschichte zu denken unternahm, bekam Augustin als erster Geschichte eigentlich in den Blick und wurde so der Vater abendländischen Geschichtsdenkens, der Geschichtstheologie wie auch indirekt der säkularisierten Geschichtsphilosophie. – So weit sind sich Löwith und Frank einig. Bemerkenswert ist indes die Verschiedenheit der Akzente in der Würdigung, die Augustin hier wie dort erfährt:

Mit den von Frank mit besonderer Aufmerksamkeit behandelten und in seiner Schrift über Augustin thematisch entfalteten „Grundgedanken, welch

1) Das teleologische Verständnis der biblischen Heilsgeschichte ist ein abkünftiges: nicht sofern diese als auf ein letztes Telos hin ausgerichtet gedacht wird, sondern sofern man den menschlichen Zweckgedanken auf das Handeln Gottes überträgt, sofern man Gott im strengen Sinne „nach Zwecken handeln" läßt. Von dieser „transzendenten Teleologie" der Heilsgeschichte führt dann ein gerader Weg zur „immanenten Teleologie" einer geschichtsphilosophischen Weltbetrachtung. Die „Geschichtstheologie" mit ihrem finalen Verständnis der Heilsgeschichte hat in sich selber die Tendenz zur „Säkularisierung".

Augustin im scharfen und bewußten Gegensatz zur griechischen Philosophie formulierte" (St. Augustine, S. 5), sind im ganzen wohl genau diejenigen Begriffe umschrieben, die heute in der Existenzphilosophie wieder vorherrschend geworden sind: Transzendenz, Existenz und Geschichtlichkeit. Ihnen voraus liegt in Fr.s Schrift eine Darstellung des Formalprinzips des augustinischen Denkens: Fides praecedit rationem; Credimus ut cognoscamus. „Erkenntnis ist damit ein Korrelat des Glaubens, und keins von beiden ist vollständig ohne das andere" (a. a. O. S. 4). Glaube ist damit die allem Denken notwendig voranstehende „zusätzliche alogische Voraussetzung oder Intuition, durch die unser Denken, ohne es zu wissen, bestimmt ist" (ebd.). Die Affinität zum „existentiellen" Denken dürfte auch hier deutlich sein. – In der Gegenüberstellung der griechischen Begriffe von Welt als einem gottbeseelten Kosmos und von Gott als einer weltimmanenten, die Welt ordnenden Macht einerseits und des christlichen Glaubens an die creatio e nihilo als eine Tat des freien Willens Gottes andererseits dachte Augustin faktisch Transzendenz als die Grenze welthaften Seins. – In der Polemik gegen die griechische Auffassung der Seele als eines Seienden auf der Ebene dinghaft-gegenständlichen Seins, als Prinzip der Bewegung oder als „Form" des Leibes, gewinnt Augustin den Begriff der Existenz als einer zwar geschaffenen, aber unweltlichen Wirklichkeit, die in der direkten Bezogenheit auf Transzendenz ihr Wesen hat. Die Seele steht bei Augustin auf „höherem Niveau" als die Welt, denn sie ist es, die die Welt denkt und deren Sein auch in Zweifel ziehen kann. In diesem Akte des Zweifelns ist die Existenz nichtsdestoweniger ihrer selbst gewiß: Si fallor, sum. (vgl. a. a. O. S. 7.) Subjekt dieses Satzes ist nicht das rationale ego cogitans des Descartes, sondern die Seele in ihrem konkreten, geschichtlichen Sein. Fr. zitiert hier den augustinischen Satz: „Ich bin von Anfang an gewiß, daß ich lebe, liebe und denke" (vgl. a. a. O. S. 8). – So findet Augustin im Durchgang durch die Katharsis des Skeptizismus, welcher das letzte Wort der griechischen Philosophie bleibt, eine neue Grundlage des Erkennens im Begriff der geschichtlichen Existenz.

Das Denken, das sich auf dieser Grundlage des geschichtlichen Selbstseins erhebt, ist ein geschichtliches: Durch die Ablehnung der Palingenese gewinnt Augustin die geschichtliche Kategorie des Ereignisses: „Der Mensch kann nicht wiedergeboren werden, und was er in diesem Leben tut, ist nicht mehr zu korrigieren. Damit bekommt jeder Akt des Wollens oder Fühlens eine Bedeutsamkeit, welche vordem nicht in Betracht gekommen wäre" (a. a. O. S. 9). – Als entscheidend für die Herausarbeitung eines echten Geschichtsdenkens aber erweist sich jener Protest Augustins gegen das ungeschichtliche zyklische Denken der Griechen. Wenn wirklich alles periodisch wiederkehrte, so gäbe es keine wirklichen nova, sondern nur quasi nova (vgl. The Role, S. 68; St. Augustine, S. 10). Aber gerade das einmalig Neue ist ja doch das

Wesenselement der Geschichte: „‚Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden' – besser kann man nicht ausdrücken, was bis heute mit einer ‚Geschichte' gemeint ist" (The Role, S. 68). Auch hier ist übrigens ein deutlicher Unterschied in der Akzentuierung im Vergleich zu Löwith bemerkbar: Löwith sah das fürs spätere Geschichtsdenken Ausschlaggebende jener polemischen Abgrenzung Augustins darin, daß mit ihr im Gegensatz zum zyklischen, periodischen das lineare, eschatologische Schema, oder das Schema der Zielstrebigkeit beigebracht war. Frank erblickt das eigentlich Wesentliche der Tat Augustins in dem mit diesem linearen Schema allererst ins Blickfeld tretenden ephapax, dem Einzigartig-Unwiederholbaren als dem eminent Geschichtlichen, im Unterschied vom bloß Naturhaften, dessen Wesensgesetz die Wiederholung ist (vgl. ebd.). „Die Offenbarung Christi ist ein einzigartiges Geschehen, welches sich nur einmal ereignete, sie ist ein feststehender, zentraler Moment, welcher die ganze Geschichte der Menschheit bestimmt. Mit diesem Gedanken wurde der magische Zirkel der Natur zerbrochen und verwandelte sich die gerade Linie der Geschichte, die sich auf ein letztes Ziel hin ausrichtet" (ebd., vgl. auch St. Augustine, S. 10). So erwächst aus dem Gedanken des ephapax Christi ein neuer Geschichtsbegriff. Das eine geschichtsgründende Ereignis, das Einbrechen der Transzendenz in die Weltgeschichte, wird konstitutiv für den ephapax-Charakter alles Geschehens. Allgemein ist für Fr. die Konfrontation von Existenz und Transzendenz, von Zeit und Ewigkeit, der Ort, wo geschichtliches Denken erwacht. Weil für den Christen in der Schöpfung als dem Punkt, wo Ewigkeit die Zeit berührt und begrenzt, ein absoluter Anfang gesetzt ist, wird er fähig, analog auch die Momente des menschlichen Lebens je als relativen schöpferischen Anfang, somit geschichtlich, ereignishaft, zu begreifen (vgl. a. a. O. S. 73). Eine solche „Invasion" der Ewigkeit auf die Zeit und insofern eine neue Schöpfung geschieht nun in Christus (vgl. a. a. O. S. 72; St. Augustine, S. 10). „In Christus ist die Ewigkeit in die Geschichte eingebrochen und hat ihrem zeitlichen Ablauf eine neue Bedeutung, einen absoluten Inhalt, gegeben. Die Welt mit ihrer Geschichte ist für den Christen transparent geworden. Ein transzendenter Inhalt scheint hindurch durch diese Welt und durch die Geschichte" (The Role, S. 69). Die eigentliche Bestimmung des Menschen in der Welt ist die Aktualisierung seiner schöpferischen Freiheit, die aus dem freien Schöpferwillen Gottes entspringt und diesen im endlichen Bereich abbilden soll: „Der Begriff der Schöpfung schließt in sich, daß die absolute Ursache, Gott, sich selber freie Wesen gegenüber gesetzt hat, die gerade in ihrer Freiheit ihre wahre und notwendige Existenz, ihre Bestimmung in dieser Welt, verwirklichen" (Philosophical Understanding, S. 98). Damit wird von der Schöpfung und vom Christusereignis her die Geschichte im ganzen auf Ewigkeit hin gedeutet: Ihr Sinn ist, Abbild, Zeichen, Buchstabe des

Ewigen zu sein. Ewigkeit ist der eigentliche Inhalt der Geschichte. – Mit dieser Anschauung von der Transparenz scheint bei Fr. ein platonischer Gedanke in die Ökonomie des geschichtlichen Denkens einzutreten: „Plato beschrieb die Aufgabe des Philosophen als die Bemühung, die Schrift der Welt zu lesen und ihre wahre Bedeutung zu verstehen. Aber ist gerade dies nicht auch das Ziel des religiösen Denkens? Paulus gebraucht beim Formulieren des letzten Geheimnisses des Christentums das Gleichnis von Buchstabe und Geist" (a. a. O. S. 100). Damit zeigt sich für Fr. eine tiefe Verwandtschaft philosophischer und religiöser Erkenntnis. Beide sind auf eine letztgültige Wirklichkeit ausgerichtet, und beide erkennen diese letzte Wirklichkeit nicht in direkter, sondern in analogischer Weise. Man fühlt sich bei diesen Gedankengängen Fr.s an den Jasperschen Begriff der Chiffre erinnert.

In seinem Geschichtsdenken reflektiert Augustin auch über die Zeit, den Wesenraum der Geschichte. Fr. macht sich, wie das 3. Kapitel seiner Vorlesungen (a. a. O. S. 44 ff.), „Schöpfung und Zeit" betitelt, zeigt, die augustinische Auffassung weitgehend zu eigen. „Augustins Analyse des psychologischen Zeitverständnisses im 11. Buch der Konfessionen gehört zu den größten Errungenschaften der Philosophie" (St. Augustin, S. 10). Diese Analyse stellt die Existenz, die menschliche Seele als den Ort heraus, an dem Zeit ist. Denn Zeit als Vergangenheit und Zukunft ist ein je im gegenwärtigen Augenblick Nichtseiendes, das aber im Horizonte der Existenz, in der „Einbildungskraft" („Imagination") der Seele, Bedeutung und Wirklichkeit erhält. „Und doch ist die Zeit nicht bloß subjektiv, sie ist nicht einfach eine Erdichtung unserer eigenen Seele, außerhalb derer sie keine Bedeutung hätte" (Philos. Understanding, S. 56). Man möchte beim Verfolgen dieses Gedankens an *Heideggers* Interpretation der Zeit aus der Zeitlichkeit des Daseins denken, an seine Anschauung, daß das im Dasein sich lichtende Sein west als die Zeit – was auch bei ihm keine „Subjektivierung" von Zeit und Sein bedeutet. Beim Hinweis auf diese Entsprechung darf allerdings nicht vergessen werden, daß für Heidegger selbst Augustins Auslegung der Zeit noch im Raume des „vulgären Zeitverständnisses" steht. (Vgl. Sein und Zeit, § 81). – Wenn nun Fr. auch letztlich im einfachen Berichten der augustinischen Positionen verharrt, so gewinnt man doch den Eindruck, daß das Problem der Zeit als methodischer Einstieg in die Verhandlung der Geschichte mindestens in sein Blickfeld getreten ist.

Für Fr. steht Augustin am Anfang einer Tradition des Geschichtsdenkens als der Entdecker der wesentlichen geschichtlichen Kategorien. Mit dem Christentum und durch den christlichen Denker Augustin ist ein neues, ein ursprünglicheres Verstehen von Geschichte in der Geschichte aufgebrochen. So gelangt Fr. dazu, Augustins Leistung gerade von den durch heutige philosophische Forschung wiedererrungenen Einsichten her zu würdigen. Für

Löwith hingegen ist Augustin zwar auch die Gestalt der Geistesgeschichte, durch welche eine spätere Denktendenz erst möglich wurde; aber was Löwith an dieser Gestalt und ihrem Werk insbesondere betont und würdigt, ist gerade das, was sie von der durch sie ermöglichten Richtung scheidet: Wohl hat Augustin das eschatologische Denkschema philosophisch in Erscheinung treten lassen; aber „der ‚Gottesstaat' ist nicht eine Geschichtsphilosophie, sondern eine dogmatische Entfaltung des christlichen Glaubens im Bereich der Universalgeschichte" (L'histoire, S. 62). Augustin bietet keine universalgeschichtliche Auslegung der Weltgeschichte aus der Heilsgeschichte, keine Synthese beider im eschatologischen Rahmen. Heilsgeschichte und Weltgeschichte bleiben getrennt; ihre Beziehung ist bestenfalls eine neutrale: „Was sie in Beziehung setzt, ist einzig die Tatsache, daß die christliche Existenz eine ‚Pilgerschaft' durch dieses saeculum ist" (a. a. O. S. 63). Augustin interessiert sich im Grunde nicht für die Weltgeschichte. Denn sie hat als solche keine Bedeutung. In der Zwischenzeit zwischen Christi Leben und seiner Parusie, in der sich nachchristliche Weltgeschichte abspielt, gibt es keine „Entwicklung" des Heilsgeschehens mehr, die sich der Weltgeschichte oder doch der Geschichte der Christenheit in der Welt einzubilden vermöchte: „Qua Glaube an Christus hat das Christentum keine Geschichte" (a. a. O. S. 62).

Aus dieser Beurteilung Augustins wird schon deutlich, welche Stellung Löwith gegenüber dem von ihm selber dargestellten und in seinen Ursprüngen beleuchteten universalgeschichtlichen Denken einnimmt. Es ist der Standpunkt einer radikalen Kritik an allen Versuchen, einen „Sinn der Weltgeschichte" zu ermitteln: Die Weltgeschichte hat überhaupt keinen „Sinn"; das einzige „Gesetz", das sich in ihr aufweisen ließe, ist das der Heteronomie der Zwecke: daß in der Geschichte jeweilen etwas völlig anderes herauskommt, als ursprünglich gemeint war – ein Gesetz, das sich offensichtlich auch in der Entstehung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie aus der christlichen Heilshoffnung als eminent wirksam erwies (vgl. L'histoire, S. 73 ff.; Skepsis, S. 154). Hauptbeweisgrund dieser Kritik L.s ist die rechtverstandene christliche Auffassung vom Heilsgeschehen selber. Denn von ihr aus muß zur Weltgeschichte gesagt werden, daß sie „als eine Geschichte der Welt . . . dem Tod und der Sünde verfallen" ist und daß sie „in sich kein Heil und keinen erlösenden Sinn" birgt (Skepsis, S. 149). Und es muß ferner gesagt werden, daß das Heilshandeln Gottes in der Welt gleich wie der darauf antwortende menschliche Glaube als solches unaufweisbar, nicht einmal *nach* seinem Ereigniswerden im Weltgeschehen eindeutig erkennbar, geschweige denn einer systematischen Bemächtigung zugänglich ist (vgl. L'histoire, S. 65). Für den Christen ergibt sich also notwendig eine Diastase von Heilsgeschehen und Weltgeschichte. Das zeigt sowohl das Neue Testament: „Mein

Reich ist nicht von dieser Welt" – wie auch das Alte Testament: mit der Sintflutgeschichte, wo Gott durch seine Tat die weltgeschichtliche Kontinuität schlechterdings zerbricht (vgl. a. a. O. S. 72; Skepsis S. 153). Das Äußerste, was über einen Zusammenhang beider Bereiche gesagt werden darf, ist, ,,daß für den Gläubigen auch die profane Weltgeschichte Zeichencharakter haben kann" (Skepsis, S. 153). Aber diese Möglichkeit bleibt fragwürdig. – In einer solchen radikalen Abweisung jeder universalgeschichtlichen Konstruktion und jeglichen ,,Geschichtsglaubens" begegnen sich nach L. die sonst extrem auseinanderliegenden menschlichen Haltungen von christlichem Glauben und philosophischer Skepsis. Der Christ ist ,,kraft seines Glaubens frei von der Welt"; der Skeptiker ist ,,kraft seiner Skepsis frei von Illusionen" (Skepsis, S. 154).

Ob L. seine Kritik am universalgeschichtlichen Denken im Namen des Glaubens oder im Namen der Skepsis führt, wird aus seinen Ausführungen nicht deutlich. Es wäre indes zu fragen, ob die Kritik nicht implizit auch und gerade von jenem echten Verständnis von Geschichtlichkeit, wie es Frank an Hand seiner Darstellung Augustins ins Licht rückte, geführt wird. Daß L. Augustin für seine kritische These in Anspruch nimmt, macht diese Annahme wahrscheinlich. Desgleichen auch die Parallele zur L.schen Kritik bei Frank: ,,Es wäre ein totales Mißverständnis der christlichen Geschichtsanschauung, zu denken, daß nach ihr die profane Geschichte der Menschheit eine gerade Linie des Fortschritts darstelle, welche mit Notwendigkeit zum Paradies auf Erden führt, wie sich dies der moderne Mensch vorstellt. Ein solcher Gedanke ist dem Neuen Testament vollkommen fremd . . . (vgl. Mt. 24, 4–8. 10–11)" (The Role, S. 75). Schließlich wäre noch hinzuweisen auf den folgenden Satz L.s: ,,Die größere Nähe des Heilsgeschehens zu Rom unter Augustus ist nur weltgeschichtlich eine wirkliche Nähe, heilsgeschichtlich aber ist diese wirkliche Nähe doch nur eine scheinbare" (Skepsis, S. 153). Dieser Satz zeigt eine deutliche Verwandtschaft zu Kierkegaards Konzeption von der Gleichzeitigkeit und damit vom Augenblick: zu Begriffen, welche das im höchsten Sinne Geschichtliche auslegen wollen. Allgemein könnte vom Begriff der Geschichtlichkeit her die Ablehnung aller Universalgeschichte insofern als sinnvoll erscheinen, als dem geschichtlichen, d. i. dem *in* der Geschichte existierenden Menschen der Ort außerhalb der Geschichte, an dem diese als Ganzes überblickbar und deutbar wird, notwendig versagt bleibt. Ferner auch insofern, als nunmehr der Anspruch der Transzendenz in seiner echten Geschichtlichkeit, nämlich als ein stets paradoxer, zweideutiger, ungreifbarer, gehört wird. – Ob unsere Frage bezüglich L. ganz oder nur teilweise oder überhaupt nicht zu bejahen sei, lassen wir dahingestellt. Wir fragen weiter und lassen unseren Bericht über Franks Entfaltung der Geschichtlichkeit und Löwiths Kritik der Universalgeschichte ausklingen in

die Frage: ob nicht vielleicht gerade *durch* die rechtverstandene Geschichtlichkeit eine *gewisse* „Universalgeschichte" gefordert sein könnte? Sollte die Antwort positiv zu geben sein, so würde auch das Problem einer theologischen Auslegung der Weltgeschichte aus der geschichtlichen Existenz des Christen offen bleiben.

B. Die Kritik am geschichtlichen Denken bei Krüger und Löwith

Das abendländische Geschichtsdenken wurde uns gezeigt in seinen Anfängen und Verwandlungen. Wie steht es damit heute? – Es scheint, daß in unseren Tagen das Problem der Geschichte weithin das Feld aller geistigen Auseinandersetzung beherrscht als „unser dringendstes, unser umfassendstes und unser schwierigstes Problem" (Krüger: Die Geschichte, S. 5). Es herrscht mit einer gewissen Ausschließlichkeit; denn beim heutigen Stand der Dinge ist es nicht mehr möglich, hinter Geschichte zurück-, über sie hinauszufragen. Der Mensch von heute hat gelernt, alles und jedes, was überhaupt in den menschlichen Blickkreis eintreten kann, in seiner geschichtlichen Bedingtheit, alles Seiende in seiner unausweichlichen Bezogenheit auf ganz bestimmte geschichtlich sich wandelnde Weisen des Erkennens zu sehen. Somit kann alles auf Geschichte relativiert werden.

Krüger und Löwith (letzterer in „Natur und Geschichte") entwickeln in teils verschiedener, teils parallel laufender Pragmatik die historischen Gründe, die diese Situation herbeigeführt haben. Beide Darstellungen gehen aus von Descartes: Bei Kr. erscheint Descartes als der Philosoph, der als erster subjektivistisch, auf der ausschließlichen Grundlage des Ego, zu philosophieren begann, indem er zugleich jede andere Grundlage des Denkens negierte. Durch seine Position, die im Kritizismus Kants eine gewisse Wiederholung fand, ist die gesamte neuere Philosophie bestimmt. Das seit der Romantik in radikaler Form auf den Plan tretende Geschichtsdenken ist eine innerlich notwendige Folge dieses Subjektivismus[1]). Wo das Subjekt zum Ausgangspunkt des Denkens gemacht wird, da bleibt es letztlich auch dessen einziges Kriterium. Schon Descartes' Versuch, von dieser Basis her zu einer letzt-

1) Krüger sieht hier Aufklärung und Romantik durchaus auf derselben Linie: diese als Konsequenz und Verschärfung der in jener aufgebrochenen Problematik. Müßte aber einer sachnahen Betrachtung hier nicht viel eher eine tiefe Wesensverschiedenheit auffallen? Ist der aufklärerische Subjektivismus des rationalen Subjekts nicht etwas wesentlich anderes als der Subjektivismus des geschichtlich-schöpferischen Individuums, wie er in der Goethezeit und vollends in der Romantik in Sicht getreten ist? Mindestens stellt sich hier die Aufgabe eines präzisen Aufweises der allfälligen gemeinsamen subjektivistischen Struktur beider, welche doch bei Kr. letztlich ein Postulat bleibt.

gültigen metaphysischen Wahrheit durchzudringen, ist reichlich fragwürdig (vgl. Ansichsein, S. 485). Wo aber erst das Geschichtliche in seiner Vielfalt erfahren wurde, wie dies in der Romantik geschah, da ist der historische Relativismus unvermeidlich. Als einziger Ausweg bleibt die Verabsolutierung und Eschatologisierung des geschichtlichen Subjekts selber, das dann zum Sinn, Ziel und Inbegriff der Geschichte wird: ein Weg, der im deutschen Idealismus eingeschlagen wurde, den in unseren Tagen, wie Kr. meint, auch Martin Heidegger beschreitet, und der in Friedrich Nietzsche seine katastrophalen Konsequenzen bereits enthüllt hat (vgl. ebd. S. 486 ff.). – So befindet sich das moderne Denken in einer Aporie. Sein Einblick in die Geschichte versperrt ihm den Durchblick zum Ansichsein. Der Rahmen der Subjektivität ist ihm unübersteigbar geworden. Diese Weglosigkeit dokumentiert sich eben in der exklusiven Vorherrschaft, die das Problem der Geschichte heute erlangt hat.

Löwith faßt Descartes ins Auge als den Begründer der exakten Naturwissenschaft. Auf ihn geht die uns seitdem geläufige Unterscheidung von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft und damit implizit die Diastase von Natur und Geschichte zurück. Denn er ließ nur die Naturerkenntnis als zwingende gelten— so wie damals andererseits Giambattista Vico nur der Geisteswissenschaft ein sicheres Wissen zuerkannte – und schied damit die beiden Bereiche als von grundsätzlich anderer Ordnung (vgl. Natur, S. 65 ff.). – Die cartesianische Trennung wirkt weiter bei Pascal und wird dort zur Polarität. Dem unendlichen Universum steht nunmehr die in ihrer ganzen Schwachheit und Verlorenheit jenem doch durch das Bewußtsein unendlich überlegene Existenz gegenüber, und von da an erhält die Geschichte über die Natur immer mehr das Übergewicht. Nur bei Schelling und Hegel wurde noch einmal eine Synthese beider versucht. Im übrigen aber blieb die Trennung bis heute maßgeblich. In dieser Entwicklung, zumal bei Pascal, wird zugleich die Notwendigkeit der Diastase erkennbar. Hier liegt der Schwerpunkt der L.schen Pragmatik: Modernes Naturdenken und modernes Geschichtsdenken erscheinen als innerlich voneinander abhängig; wo die Natur im Sinne der exakten Naturwissenschaft interpretiert wird, da ergibt sich als Korrelat der Historismus. Er wird nämlich durch die mit jener gegebene „metaphysische Heimatlosigkeit des modernen Menschen" (a. a. O. S. 74) als Reaktion hervorgetrieben. Der Mensch findet sich, durch das kopernikanische Weltsystem aus dem Zentrum der Natur herausgerissen, als eine zufällige Hervorbringung des Universums vor, und sieht sich nunmehr auf seine Geschichtlichkeit zurückgeworfen. Die Erfahrung seiner eigenen Kontingenz, die er in der Natur macht, wird ihm in der Geschichte zum zunächst impliziten, dann expliziten Prinzip seines Selbstverständnisses. Bei Nietzsche unternimmt schließlich das völlig selbstmächtig gewordene Subjekt den äußer-

sten Versuch: durch einen Akt eigener Souveränität das entfremdete Universum in den geschichtlichen Horizont „zurückzuübersetzen" (vgl. ebd. S. 76 ff.). Die Natur in ihrer zweckfreien Unschuld, das kosmische Gesetz der ewigen Wiederkehr aller Dinge, wird hier das vom menschlichen Willen, vom geschichtlichen Subjekt in seiner höchsten Gestalt, eigentlich Gewollte. Dieser Versuch einer einseitigen Synthese ist aber von Nietzsche allein unternommen worden. In der Folgezeit bleibt die Diastase. Demgemäß ist heute die Natur gänzlich auf Geschichte relativiert. „Der sogenannte Historismus wäre harmlos, wenn er nur die sogenannte geistige Welt historisiert und relativiert hätte und nicht auch die Natur relativ auf uns gemacht hätte, so daß eigentlich nichts Natürliches, von Natur aus Seiendes, mehr übrigbleibt" (a. a. O. S. 69). Aber: „Wie sollte man auch als Einwohner in einem Universum zu Hause sein können, das als das zufällige Resultat von statistisch berechenbaren Wahrscheinlichkeiten vorgestellt wird . . . ? Solch ein Universum kann in der Tat weder Vertrauen einflößen, noch kann es der menschlichen Existenz Richtung geben und Bedeutung verleihen" (a. a. O. S. 78). Hier könnte man allerdings auf Heideggers Aufsatz „Die Zeit des Weltbilds" (Holzwege) verweisen, in welchem der Nachweis versucht wird, daß die moderne Naturerkenntnis allererst auf der Grundlage der Auslegung des Seienden aus der Subjektivität überhaupt möglich wurde. Damit wäre die These L.s gerade umgedreht: nicht das Weltbild der exakten Naturwissenschaft hat den geschichtlichen Subjektivismus hervorgetrieben, sondern jenes ist vielmehr von diesem hervorgebracht.

Die aus diesen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen resultierende geistige Situation der Gegenwart wird von Krüger und Löwith weitgehend gleich beurteilt: In der heutigen Existenzphilosophie kulminiert das moderne Geschichtsdenken und überschlägt sich zugleich in sich selber, wie eine Woge, die ihre maximale Höhe erreicht hat. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte im ganzen, auf die sich dieses Denken konzentriert hatte, scheint ohne Antwort bleiben zu müssen. „Wenn . . . die menschliche, von Grund auf geschichtliche Existenz ein Sein vor dem Nichts ist, dann hat die Geschichte als Ganzes keinen Sinn; dann muß man aufhören, von Fortschritt und Entwicklung zu reden" (Krüger: Geschichte, S. 29). Die Erkenntnis der Fragwürdigkeit jedes „Geschichtssinns" erwächst aus der Erfahrung des gegenwärtigen Weltgeschehens in seiner „nackten, undurchdringlichen Schicksalhaftigkeit" (ebd.). „Es wird jetzt ernst damit gemacht, daß wir mitten im Strome stehen und das Ganze nicht vom erreichten Ziele aus überschauen" (ebd.). In dieser Lage, gegenüber der drohenden Möglichkeit des Nihilismus, des Versinkens der geschichtlichen Welt in der absoluten Sinnlosigkeit, bleibt dem geschichtlich existierenden Menschen nur mehr übrig, durch eine schöpferische Tat aus eigener Vollmacht sich einen Sinn zu setzen. „Jetzt ist der

Mensch wirklich das von Grund auf geschichtliche Wesen, das sich seine Lebens- und Weltanschauung selbst schöpferisch ermöglicht" (a. a. O. S. 17). Im Existentialismus, der sich nur noch mit diesem Salto mortale aus dem drohenden Ruin zu retten vermag, ist aber letztlich nur das verborgene Gesetz an den Tag gekommen, das allem Geschichtsdenken von Anfang an innewohnte: „Geschichte als Tat der Freiheit ist nur der immer wiederholte Versuch, sich trotz des übermächtigen Schicksals der Sinnlosigkeit so oder so als Mensch zu behaupten" (a. a. O. S. 30). – Kr. und L. sehen somit die Entwicklung vom Historismus zur Philosophie der Existenz als eine durchaus geradlinige. Letztere ist nur die Verabsolutierung des ersteren: „Heideggers existential-ontologische Konstruktion der Geschichte aus der endlichen Zeitlichkeit des existierenden Daseins wollte dem Werke Diltheys dienen und hat die von Dilthey geforderte Selbstüberwindung des Historismus dadurch vollzogen, daß sie die geschichtliche Relativität absolut gesetzt hat . . ." (Löwith: Natur, S. 66). Analog dazu Kr.: „Die heutigen Philosophen der Existenz haben diese (sc. durch den Historismus entstandene) Aporie nicht überwunden; ihr Denken beruht im Gegenteil auf der Überzeugung, daß die Fraglichkeit des geschichtlichen Menschseins selbst das schlechthin Gewisse sei . . ." (Ansichsein, S. 483). – Uns wird aus allen diesen Aussagen Eines deutlich: daß Kr. sowohl wie L. die in zeitgenössischer Philosophie thematisch gewordene Geschichte und Geschichtlichkeit offenbar durchwegs in der Nuance des „Historischen" denken. Denn sie versuchen nicht, jene Begriffe aus eigenem Ursprung, in ihrer sachlichen Eigenständigkeit, zu deuten, wie dies Frank anscheinend tut, sondern begreifen sie lediglich als geistesgeschichtliches Phänomen, als geschichtsimmanente Reaktion auf das Phänomen des Relativismus. Diese Tatsache wirft auf das ganze kritische Unternehmen, das hier zu berichten ist, im voraus ein Licht.

Die nächste Stufe der Kritik bildet bei beiden Autoren der Hinweis auf die historische Grenze der Position des modernen Geschichtsdenkens: die Feststellung, daß es mit dem Geschichtsproblem offenbar nicht immer so gewesen sei wie heute. Und diese Feststellung scheint, so wie sie hier ausgesprochen wird, bereits den anderen Satz zu implizieren: daß es folglich auch nicht notwendig so zu sein brauche, wie es nun einmal ist. Denn in jener historischen Grenze meldet sich scheinbar die sachliche Grenze des Geschichtsproblems, welche im heutigen Geschichtsextremismus nicht mehr bedacht wird. „Kosmologie, Physik und Ethik sind . . . umfassender als Geschichtsphilosophie; erst recht ist umfassender die Ontologie oder Metaphysik, die nach dem Sein alles Seienden fragt, und die Theologie, die den letzten Grund alles Seins und Weltgeschehens zum Problem macht" (Krüger: Die Geschichte, S. 12). Diese Grenze begegnet uns vor allem in der griechischen Philosophie, dann aber auch im Denken der orientalischen Kulturen.

In beiden hat das Geschichtsproblem keine spezifische Relevanz; die Frage nach einem „Sinn oder Wozu der Weltgeschichte" wurde dort überhaupt nicht gestellt (vgl. Löwith: Natur, S. 70 ff.). – „Es muß zu denken geben, daß Aristoteles, der über alles nachgedacht hat, . . . nicht eine einzige Schrift der Geschichte gewidmet hat . . ." (a. a. O. S. 71 ff.). – Eine weitere Grenze des Geschichtsproblems erkennen beide – L. und Kr. – in der christlichen Theologie: „Es ist bekannt, daß erst die Denker des Christentums, vor allem Augustin, das Problem der Geschichte als ein Grundproblem erkannt haben. Aber auch für sie . . . war es bei weitem nicht das dringendste Problem" (Krüger, Die Geschichte, S. 8). „Unsere exklusive Sorge um die geschichtliche Welt als die einzige Szene menschlichen Daseins und Geschicks ist ein Produkt unserer Entfremdung von der natürlichen Theologie der Antike und von der übernatürlichen Theologie des Christentums, die beide der Geschichte einen Rahmen gaben und einen selbst nicht geschichtlichen Horizont des Verständnisses" (Löwith: a. a. O. S. 79). Sehr auffällig ist hier die von den Ausführungen Franks so völlig verschiedene Sicht und Beurteilung des Verhältnisses von Christentum und Geschichte[1]). Dem steht die Tatsache nicht

1) Die Schrift „Christlicher Glaube und existentielles Denken" untersucht, ausgehend von der allgemeinen Problemstellung Philosophie-Theologie, die verschiedenen Wege existentieller Reflexion auf Geschichtlichkeit bei Heidegger und Jaspers in ihrem Verhältnis zum Christentum. Was Krüger dabei offenbar als Leitidee vorschwebt, ist der Gedanke einer neuen Nachbarschaft und Harmonie philosophischen und christlichen Denkens, womit dann „auch für die Theologie eine neue Situation entstünde" (S. 170). An dieser Leitidee wird die Existenzphilosophie geprüft unter der Erwartung, „daß sie durch ihr transitorisches Grundthema selbst, die stets im Werden begriffene Existenz, über sich selbst hinausgedrängt werden könnte" (ebd.). Auf der Waage solcher Erwartung werden die beiden Philosophen der Existenz gewogen und zu leicht befunden. Was sie, trotz einzelner materialer Annäherungen, vom Christentum fernhält, ist nach Kr. „der alte Gegensatz zwischen Autorität und Freiheit, der der ganzen modernen Welt ihren Weg vorgezeichnet hat" (S. 172). Charakteristisch der Vorwurf an Jaspers: „Die Freiheit weiß sich transzendent begründet, aber sie hört deshalb doch nicht auf, souveräne Freiheit zu sein . . . Die religiöse Urerfahrung der Erleuchtung drängt hier mächtig an; aber sie wird durch die bejahte Verhaftung in die moderne Aufklärung ständig und wesenhaft durchkreuzt" (S. 186). – Die Schrift schließt mit dem Ratschlag an die philosophische Reflexion, sich wieder an Plato anzuschließen. Dann erst werde sich die ersehnte „neue Situation" für die Theologie ergeben. – Auffällig ist an diesem Aufsatz die Tatsache, daß Kr. das mögliche Nebeneinander und Ineinander von Theologie und Philosophie offenbar nicht auf der formalen Ebene sieht: daß Philosophie die im theologischen Denken wirksamen methodischen Prinzipien zu durchleuchten hätte – sondern auf der materialen Ebene: daß die Philosophie bestimmte inhaltliche Positionen christlichen Denkens vorwegzunehmen in der Lage sei.

entgegen, daß es Frank offenbar um Geschichtlichkeit im eigentlichen Sinne geht, Kr. und L. dagegen um Geschichte in der Nuance des Historischen. Denn die Existenzphilosophie, in der die Geschichtlichkeit thematisch wird, wird ja von Kr. und L. gerade aus dem dergestalt „historisch" verstandenen Geschichtsproblem als dessen äußerste Aktualisierung abgeleitet – und eben von diesem ganzen Komplex wird behauptet, daß er für das Christentum im Grunde doch nur periphere Bedeutung habe. Dem widerspricht schließlich auch nicht der Umstand, daß uns zuvor die Frage beschäftigen konnte: ob L. seine Kritik an der Universalgeschichte wohl letztlich im Namen der rechtverstandenen Geschichtlichkeit führe. Denn die damit in Frage stehende Möglichkeit würde lediglich voraussetzen, daß Löwith um Geschichtlichkeit weiß, nicht aber, daß er sie bereits begrifflich aus ihrem Wesensursprung zu deuten unternimmt.

Mit dem Hinweis auf die Grenze ist implizit die kritische Position gegenüber dem Geschichtsdenken bereits gegeben. Die Kritik selber wird aber in verschiedener Weise vollzogen. L. scheint hier in einer gewissen Resignation zu verharren. Er schließt seinen Aufsatz „Natur und Geschichte" einfach mit den Worten: „Erst der Verlust dieser Begrenzung oder Begründung der Geschichte in der klassischen Kosmologie und der christlichen Theologie hat die Geschichte . . . zu jener absoluten Relevanz gebracht, die wir wie etwas Selbstverständliches hinnehmen" (a. a. O. S. 79). Kr. indes stellt dem Geschichtsdenken ein positives Programm entgegen. Er will die Voraussetzung der Aporie beseitigen, in der das Geschichtsdenken heute faktisch steht (vgl. Ansichsein S. 487) und zieht somit die ganze subjektivistische Entwicklung seit Descartes in Frage. Historisch stellt sich für ihn die Sachlage so dar: Die gegenwärtige Situation des Denkens ist verursacht durch den sukzessiven Verlust der vorsubjektivistischen Tradition (vgl. Geschichte S. 10. 32). Doch dieser Verlust ist nicht so radikal als es zunächst den Anschein hat. Es leben auch heute noch verstreut wesentliche Traditionselemente fort. Bei ihnen gilt es anzuknüpfen, um den platonischen Einsatzpunkt des Denkens wiederzugewinnen. Systematisch läßt sich Kr.s Programm so umschreiben: Die Philosophie hat unter Ignorierung des subjektivistischen Grundsatzes: daß das Bewußtsein erstlich und letztlich auf sich selber, seine eigenen Setzungen und Vorstellungen angewiesen sei (vgl. Ansichsein S. 482), beim Außersubjektiven, Ansichseienden selber zu beginnen. Das Ansichseiende wird aber erkannt in seiner Selbstkundgabe, und so entwickelt denn Kr. von da aus eine Theorie dieser Selbstbekundung des Seins und der dazu wesensmäßig korrelativen Rezeptivität des Bewußtseins (vgl. Ansichsein IV): Rezeptivität und nicht Spontaneität ist des Bewußtseins eigentliches Wesen, und der Mensch empfängt einen echten Lebensinhalt nur, indem er sich rezeptiv dem Ansichseienden öffnet, das sich ihm auf verschiedener Höhenlage in je beson-

derer Weise zu erkennen gibt: In der „Härte" der ihm begegnenden sinnlichen Dinge; in dem moralischen Anspruch, der in der Begegnung mit dem Mitmenschen an ihn ergeht; in der Autorität der ewigen Werte, die sich in diesem Anspruch meldet; in der Autorität Gottes als dem Inbegriff aller Autorität. Der Philosophie, welcher sich zunächst das Ansichsein dergestalt erschlossen hat, löst sich dann auch das für modernes Geschichtsdenken unlösbare Problem der Geschichte. Geschichte wird dann vom Ansichsein her verständlich: „. . . als der immer erneute Versuch, Gott und die Welt, so wie sie an sich sind, als abgestuft maßgeblichen Lebensinhalt anzuerkennen" (a. a. O. S. 500). Und die geschichtliche Bewegung im einzelnen wird einsichtig als Revolution, als die je im Namen der ewigen Werte geschehende Auflehnung einzelner Menschen gegen andere, die als die Herrschenden die Autorität dieser Werte in allzu menschlicher und unvollkommener Weise repräsentieren (vgl. a. a. O. S. 497).

Wenn schon das Stufenschema der Selbstbekundung des Ansichseins an das Weltbild der Scholastik erinnerte, so gemahnt erst recht die ganze historische Darstellung Kr.s in Verbindung mit seinem Programm an die Pragmatik, in der der Katholizismus, der Neuthomismus etwa oder die katholische Aktion, die neuere Geschichte darzustellen pflegt: als den mit Renaissance und Reformation anhebenden Versuch des Menschen, sich von der Kirche und dem von ihr verwalteten geistigen Erbe loszusagen und souverän zu existieren – ein Versuch, der in der Gegenwart seine ganze Bodenlosigkeit offenbart und dem darum in der Zukunft Besinnung und Rückkehr zu den in Antike und Mittelalter gelegten gültigen Grundlagen folgen wird. (Letztlich die katholisch gewendete Pragmatik der Geschichte vom verlorenen Sohn.) – Aber diese katholische Pragmatik ist Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Entwicklung der Vergangenheit auf Grund einer vorgegebenen festen dogmatischen Position. Dahinter steht die Kirche mit ihrem ganzen Lehrgebäude, die durch die Pragmatik auffordert, in ihren Schoß zurückzukehren. Demgegenüber ist Kr.s Konzeption der Hinweis eines Einzelnen auf ein vermutlich besseres philosophisches Fundament bei Plato und Thomas – ein Hinweis, der nun doch lediglich durch historische Feststellungen und Interpretationen gestützt wird. Die Kritik am Geschichtsdenken bleibt selber geschichtsimmanent. Um seinen programmatischen Thesen Nachdruck zu verleihen, sieht sich Kr. gar zu dem Satze gedrängt: „Wir sind nie ganz von der Wirklichkeit abgeschnitten, so daß wir sie gänzlich vergessen hätten, und es wäre zu fragen, ob es nicht klassische Zeitalter gibt, die eine höchste relative Nähe zur Wirklichkeit gewahrt oder errungen haben, so daß sie unserer Besinnung den Weg weisen können" (Geschichte S. 35). Die Voraussetzung solcher Zeitalter – und so etwas vollzieht doch Kr. hier offenbar – ist aber um nichts weniger ein Geschichtsglaube als etwa der Fort-

schrittsoptimismus der Aufklärung. – Auch Löwiths kritische Gedankenführung bleibt übrigens durchaus im historischen Horizont; auch sie basiert letztlich auf einem Geschichtsglauben, sofern in ihr nämlich die sachliche Maßgeblichkeit einer historisch gegebenen Grenze vorausgesetzt wird. Eine Position von der Art bleibt aber ungesichert. Jeder andere Geschichtsglaube, der sich ihr entgegenstellt, läßt sie zumindest als fragwürdig erscheinen. So könnte etwa gegen Löwith behauptet werden, daß den von ihm berufenen Instanzen sachlich gar keine Relevanz zukomme, und gegen Krüger, daß die von ihm geforderte Rückwendung zur Antike unmöglich oder sinnlos geworden sei, da die philosophische Entwicklung der Zwischenzeit die Sachlage entscheidend gewandelt habe. Es wäre zunächst auch nur ein Geschichtsglaube, aber ein mindestens gleichwertiger, im Gegensatz zu Kr. und L. schlechterdings zu leugnen, daß noch ein Rückgang möglich sei hinter jene Entwicklung, die über Pascal und Kant zur Philosophie der Existenz geführt hat. Von dieser Behauptung her wäre an Kr. die Frage zu stellen, ob das Einsetzen der Philosophie beim Ansichsein nicht einer Preisgabe des neu erworbenen phänomenologischen Ansatzes, des deutenden, auslegenden Denkens, und somit einem Abgleiten ins rein Spekulative gleich komme. Wenn Kr. beispielsweise sagen kann: „Alles eigenmächtige Interpretieren der Welt von diesem oder jenem Standpunkt aus muß endlich wieder der an das Seiende gebundenen, von ihm maßgeblich bestimmten, hingebenden Betrachtung weichen" (Geschichte S. 34) – so müßte demgegenüber von jener Gegenthese her etwa darauf hingewiesen werden, daß auch Sein und Seiendes nach heutiger Einsicht in seiner Bedeutung nicht mehr fraglos gewiß ist, kein schlechterdings sicheres Fundament der Metaphysik mehr bietet, und daß somit das Denken der Gegenwart eine Kritik, wie Kr. sie übt, weit hinter sich zurückläßt. – Freilich scheint auch Kr. zu ahnen, daß sich möglicherweise das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen läßt, und daß man am Geschichtsdenken nicht mehr einfach vorbeikommt: „Das Wiederaufleben der Tradition muß ein wirkliches, gegenwärtiges Leben sein; kein formelhaftes Nachsprechen, sondern ein neuer Vollzug. Das bedeutet unter anderem auch dies, daß die Geschichte nun – anders als in der Antike – auch ein philosophisches Grundproblem ist" (a. a. O. S. 35). Aber das klingt doch recht wenig überzeugend. Wer bewahrte denn das „Wiederaufleben der Tradition" davor, ein formelhaftes Nachsprechen zu sein, vorbei an Pascal, Kant, Kierkegaard und Heidegger eine bloße Repristination, und alles andere als ein „neuer Vollzug", wenn anders nämlich in künftiger Philosophie die Geschichte „*auch ein* philosophisches Grundproblem" sein soll? Ein solcher Kompromiß mit dem Geschichtsdenken (den offenbar auch Kr. für unumgänglich erachtet) erscheint doch beim eingehenden Überdenken der Lage als völlig ungenügend. – Allerdings bleibt die Behauptung, daß wir an gewis-

sen Gegebenheiten des modernen Denkens nicht mehr vorbeigehen können, eine Behauptung. Eine eindringende Auseinandersetzung mit der Kr.schen Kritik müßte etwa das christliche Dogma – als eine von Kr. sowohl wie von Löwith gegen das Geschichtsdenken angerufene Instanz – in phänomenologischer Betrachtung daraufhin analysieren: ob in ihm das mit dem Geschichtsdenken Verwandte oder das diesem Entgegengesetzte ein wesentlicheres Element bildet. Erst eine solche Analyse (sie bleibt der Theologie vorbehalten) vermöchte den sicheren Nachweis zu erbringen, daß ein Rückgang zum spekulativen Seinsdenken unmöglich und daß das Geschichtsdenken mindestens für den Christen denkerisch maßgeblich ist. Einer weniger eindringenden Betrachtung bleibt es indessen nicht versagt, festzustellen, daß die „geschichtsimmanente" Methode, wie sie von Kr. und L. geübt wird, für das Unternehmen einer grundsätzlichen Kritik am Geschichtsdenken ein unzulängliches Instrument darstellt.

Die Tendenz der Kritik ist bei Kr. antisubjektivistisch, bei L. antihistoristisch. Diese Verschiedenheit bei aller übrigen Entsprechung läßt sich bereits ersehen aus der verschiedenen Weise, wie Descartes von Kr. und von L. an den Anfang ihrer geistesgeschichtlichen Konstruktionen gestellt wird: dort als erster „subjektivistischer" Denker, hier als Urheber der Diastase von Natur und Geschichte. – Wenn nun Kr. am modernen Denken eigentlich dessen vermeintlichen oder wirklichen Subjektivismus kritisiert, so waltet im Vollzug der Kritik als unausgesprochener positiver Leitgedanke die Ahnung ob von einem Denken, das jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung steht. Daß dem so ist, beweisen die sehr treffenden Bemerkungen Kr.s, da wo er das von ihm als Ausgangspunkt des Denkens postulierte Ansichsein gegenüber dem Begriff der Objektivität abgrenzt: „Objektsein heißt ja offenbar soviel wie Für-uns-sein, also Verfügbarsein. Indem ein Seiendes Objekt wird, wird es von uns ‚erfaßt'; es wird als Wahrgenommenes für uns ‚greifbar', als Gedachtes ‚begriffen', und es wird als derart geistig ‚Beherrschtes' auch Gegenstand unserer praktischen, technischen Beherrschung. Als Inbegriff von Objekten wird die Welt *unsere* Welt" (Ansichsein S. 493)[1]). Und in analoger Weise umschreibt Kr. das ursprüngliche Wesen des Bewußtseins: „. . . Bewußtsein als das freie, selbständige Vermögen der Antwort auf das geistig und sinnlich Gegebene, das – ebenso wie dieses Gegebene selbst – durch Gott

1) So wird beispielsweise auch in dem Aufsatz „Christlicher Glaube und existentielles Denken" Jaspers positiv beurteilt, sofern er „Kritik übt am modernen objektivierenden Denken" (S. 188), negativ hingegen, sofern er nichtsdestoweniger „die nüchterne Wahrheit der objektiven Wissenschaft anerkennt" (S. 186): eine Inkonsequenz, welche „das Problem einer doppelten Wahrheit" entstehen lasse (S. 187), wie es dann bei Jaspers vor allem in dem unvermittelten Nebeneinander verschiedener „Weisen des Umgreifenden" zum Ausdruck komme.

ins Dasein gerufen wird, das aber immer nur endliches Vermögen der Antwort, nie selbstgenugsames ‚Subjekt' sein kann" (a. a. O. S. 500). – Wenn andererseits L. am Geschichtsdenken insbesondere dessen historistische Ausschließlichkeit und die dadurch bewirkte „Denaturierung" der Natur (vgl. Natur S. 78) kritisiert, so scheint ihm unausgesprochen der Entwurf einer universellen Geschichtlichkeit vorzuschweben, der nicht mehr Natur und Historie scheidet und die eine auf die andere relativiert, sondern beide in ihrem ursprünglichen Wesen wesen läßt, als geeint in der Einheit des Seins, und sie eben damit doch wohl im echten Sinne „geschichtlich" denkt. Daß wir den Universalismus, zu dem L. offensichtlich tendiert, dergestalt als einen Universalismus der *Geschichtlichkeit* verstehen, ist keine willkürliche Unterstellung. Wir glauben uns dazu befugt durch den Umstand, daß L. in anderem Zusammenhang seine Kritik an der Universalgeschichte vermutlich im Namen der Geschichtlichkeit führt. Ferner durch eine Äußerung wie diese: „Das östliche Denken kennt nicht den uns geläufigen Gegensatz von Natur und Geschichte . . . Der altorientalische Herrscher herrscht ‚geschichtlich' (sic!), sofern er ein ‚Sohn des Himmels' ist, und er ist ein guter Herrscher, wenn er den Gesetzen des Himmels folgt" (a. a. O. S. 70). Und schließlich durch die Tatsache, daß L. die christliche Theologie als Zeugen für seinen Universalismus und gegen die Verabsolutierung der „Geschichte" auf Kosten der Natur anruft: Natur und Geschichte dürfen nicht getrennt werden, weil sie beide in das Heilshandeln Gottes (in die Heils*geschichte*) einbezogen sind. „Für Thomas sind der Mensch und das Universum . . . sich zufallend durch den Schöpfungsakt Gottes." „Jesus Christus erlöst ja nicht bloß den gefallenen Menschen, sondern mit ihm zugleich die ganze gefallene Schöpfung" (a. a. O. S. 79).

Zu fragen bleibt indes, ob der antisubjektivistische und der antihistoristische Vorwurf das geschichtliche Denken überhaupt treffen. Kr.s und L.s Aussagen über Geschichte und Geschichtlichkeit stützen sich letzten Endes auf einen Begriff von Geschichte als historisch-gegenständlichem Prozeß. Wenn wir aber als Paradigma für modernes Geschichtsdenken etwa die Existentialontologie von Martin Heidegger wählen, so zeigt sich, daß hier dieser „historistische" Zug doch offensichtlich fehlt. Damit erscheint es mindestens als fraglich, ob die geschichtsimmanente Deutung der Existenzphilosophie als Radikalisierung des Historismus ihren Gegenstand zureichend denkt. Selbst wenn diese Ableitung ein gewisses Recht für sich haben und tatsächlich ein Bezug zwischen Existenzphilosophie und Historismus aufweisbar sein sollte, so ist doch wohl mit dem geschichtlichen Denken der Existenzphilosophie ein grundsätzlich Neues gegeben, das in der historischen Rechnung nicht aufgeht. Jedenfalls ist der Geschichtsbegriff etwa bei Heidegger von durchaus anderer Art als die historistische Konzeption von Geschichte bei L. und

Kr. Ja, man möchte geradezu vermuten, daß jene positiven Forderungen einer „universellen Geschichtlichkeit" und eines Denkens jenseits von Subjektivität und Objektivität, die unausgesprochen in L.s antihistoristischer und Kr.s antisubjektivistischer Kritik des Geschichtsdenkens obwalten, eben im wirklichen modernen Geschichtsdenken ihre eigentlichste Erfüllung bereits gefunden haben: indem hier einerseits Geschichte nicht mehr bloß als Entscheidung im historischen Raum, sondern umfassender als Geschick gedacht wird, und indem andererseits die Subjektivität als ein bestimmter, abkünftiger Modus des Denkens erkannt und überwunden ist.

Aber gerade Martin Heidegger, bei dem solches sich abzeichnet, wird von L. wie von Kr. als Subjektivist im äußersten Sinne, als subjektivistischer Doktrinär extremer Observanz verstanden. Typischerweise wird er als „Existentialist" bezeichnet, wie denn überhaupt die ganze Darstellung des modernen Denkens hier einseitig an Sartre orientiert zu sein scheint. Wäre nun bei dessen Philosophie die Kennzeichnung als subjektivistische Doktrin vielleicht bis zu einem gewissen Punkte durchführbar, so liegen doch bei Heidegger die Dinge offensichtlich ganz anders. Das Da-sein Heideggers darf nicht einfach als das verabsolutierte Subjekt interpretiert werden, da es überhaupt nicht eine vom Denken erkämpfte und doktrinal behauptete Position, sondern methodologisch ein neuer Einsatzpunkt des Denkens ist. Wie sehr gerade dies mißverstanden wurde, zeigt der folgende Satz L.s: „Das einzige ‚Haus', in dem der Mensch dann noch eine Art Zuhause haben kann, ist darum bei Heidegger die Sprache. ‚Die Sprache', sagt Heidegger, ‚ist zugleich das Haus des Seins und die Heimat des Menschen' – sie ist aber auch sein einziges Zuhause, und daher kommt es, daß ihr Heidegger mehr zumutet, als sie hergeben kann" (Natur S. 78 f.). Die Tatsache, daß die Sprache bei Heidegger eine neue, hervorragende Bedeutung erhält als der Wesensbereich des Seins sowohl wie des Menschen, wird hier als Restrikton bieurteilt, als eine Verengung des menschlichen Umkreises, auf den „subjektiven Raum": Frühe war der Mensch in der Natur zuhause; nun ist er es *nur noch* in der Sprache. Die subjektivistische Doktrin Heideggers hat es demnach dahin gebracht, daß die natürliche Realität dem Menschen bedeutungslos wird und sein einziges Haus nunmehr die Sprache bleibt. Es wird hier indessen nicht darauf reflektiert, daß doch die Sprache der Raum ist, in welchem alles Wirkliche, auch die Natur, in seinem Wesen begegnet. Gerade da, wo man Natur jenseits der Sprache abstrakt zu denken beginnt, wird sie wesenlos; gerade dann wird das Universum zu jenem Komplex errechenbarer Relationen, in dem der Mensch keine Heimat mehr findet (vgl. a. a. O. S. 78). Darum ist für Heidegger die Sprache der „methodische" Einsatzpunkt des Denkens, welches die Wirklichkeit in ihrem Wesen zureichend denken will. – In analoger Weise ist Heidegger auch bei Kr. als Subjektivist mißverstanden: „So bleibt es auch heute rätsel-

haft, wie Heidegger von dem Seienden sprechen kann, ‚inmitten' dessen sich das ontologische Dasein als Seiendes befindet, während es doch Seiendes nur gibt", ‚solange' Dasein ist, das heißt: solange es Seiendes als solches begegnen lassen kann" (Ansichsein S. 485). Hier ist nicht erkannt, daß es sich für Heidegger gar nicht darum handeln kann, von einem „subjektiven" geschichtlichen Dasein her zu einem „ungeschichtlichen" Seienden zu „gelangen", daß vielmehr das Sichbefinden inmitten des Seienden von vorneherein zur geschichtlichen Struktur des Daseins gehört. Geschichtlichkeit ist ja durchaus nicht eine „Qualität", die das Dasein „hat", sondern viel eher der „Raum", in dem das Dasein als solches *ist*. Geschichte als „universelle" und damit als eigentliche Geschichtlichkeit, Geschichte als „Geschick", so wie sie Heidegger denkt, kann für die Kr.sche Interpretation gar nicht zum Vorschein kommen. Denn Kr. sieht, indem er die Geschichtlichkeit des Daseins als historische versteht, zwischen dem Dasein und dem übrigen Seienden eine Kluft, während diese doch durch Heideggers Begriff von („universeller", „geschicklicher") Geschichtlichkeit gerade überbrückt wird[1]).

Unsere Vermutung, daß die verborgenen Tendenzen der Kritik bei Kr. und L. im geschichtlichen Denken, so wie es sich wirklich darstellt, ihre Erfüllung finden, bleibt indes am Rande dessen, was jene Kritik tatsächlich sagt. Als faktische Quintessenz derselben ergeben sich einzig das Postulat eines a-subjektivistischen und das Postulat eines a-historistischen Denkens. Und es ist nicht zu übersehen, daß diese Postulate zunächst einfach im Sinne einer Überwindung der Geschichte überhaupt gemeint sind. So erwächst uns am Schluß des Berichtes über Kr. und L. die Frage: ob es dem Denken irgendwie möglich und geboten sei, über Geschichte und Geschichtlichkeit hinaus zu gelangen?

II.

Der neue Versuch einer universalgeschichtlichen Betrachtung bei Jaspers

Es ist nicht möglich, auf knappem Raum über das Jaspersche Werk in der ganzen Fülle seiner neuartigen Perspektiven und geistreichen Analysen zu berichten. Wir begnügen uns damit, J. im Zusammenhang der im bisherigen Bericht aufgetretenen Probleme geschichtlichen Denkens zu sehen. Dazu

1) Sehr deutlich kommt die subjektivistische Mißdeutung Heideggers in „Christlicher Glaube und existentielles Denken" S. 178 zum Ausdruck, wo Kr. anläßlich eines Vergleichs zwischen Heidegger und Kierkegaard den Heideggerschen Begriff „entwerfen" mit „erfinden" erläutert: Kierkegaard hatte es „nicht nötig, den anzueignenden Gehalt des Welt- und Menschseins (oder gar den Gehalt der Offenbarung) selbst zu *entwerfen*. . . . Das ‚Projekt' der ‚Philosophischen Brocken' erweist sich . . . als eines, das nicht menschlicher *Erfindung* entspringt."

nehmen wir die Fragen wieder auf, die sich uns jeweils am Ende der einzelnen Abschnitte stellten: die Frage nach der aus Geschichtlichkeit geforderten Universalgeschichte und die Frage nach der Überwindung der Geschichte:

Das Werk J.s schließt mit einem Kapitel „Überwindung der Geschichte" (S. 341 ff.). Darin finden sich die Sätze: „Ein Ungenügen an der Geschichte überfällt uns. Wir möchten hindurchdringen durch die Geschichte auf einen Punkt vor und über aller Geschichte, auf den Seinsgrund, vor dem die gesamte Geschichte zur Erscheinung wird, die niemals in sich ‚stimmen' kann, dorthin, wo wir gleichsam in der Mitwisserschaft mit der Schöpfung nicht mehr ganz und gar an die Geschichte verfallen sind. Aber für uns kann es nie den bewußten archimedischen Punkt außerhalb der Geschichte geben. Wir sind immer darin" (S. 341). Dieser Gedankengang zeigt ein Doppeltes: 1. Jaspers sieht deutlich das Problem, welches Krüger und Löwith beschäftigt; er versteht das Anliegen der Kritik am gänzlich auf Geschichte ausgerichteten Denken, welche entspringt aus dem Bewußtsein des Verfallenseins an Geschichte und hinstrebt auf eine die Geschichte begrenzende und relativierende Instanz. 2. Jaspers relativiert aber gerade diese kritische Tendenz durch den Hinweis auf die Geschichtlichkeit, auf das wesenhafte Stehen des Menschen *in* der Geschichte. – Einen Punkt außerhalb der Geschichte kann es für den geschichtlich existierenden Menschen nicht geben, wenigstens nicht als Standpunkt einer gegenständlich-ungeschichtlichen Kosmologie oder Theologie: „Suchen wir ..., was dieser archimedische Punkt wäre, *wenn* er die Gestalt gegenständlichen Wissens annehmen *könnte*" (ebd.). Der Gedanke eines solchen gegenständlichen Jenseits, von dem aus das Geschichtsproblem dann lösbar wäre, „vor dem die gesamte Geschichte zur Erscheinung wird", diesen Entwurf im Sinne Krügers weist J. hier offenbar ab. Geschichte muß aus sich selber, sie muß geschichtlich verstanden werden. Geschichtlichkeit ist und bleibt die einzige ratio cognoscendi für die Erkenntnis der Geschichte. Indessen rechnet Jaspers doch mit der Möglichkeit eines „ungegenständlichen" Transzendierens von Geschichte, eines Transzendierens, das nicht außerhalb der Geschichte zu einem endgültigen Stand kommt, sondern das je in actu über die Geschichte hinausspringt, indem in ihm sich in der Geschichte ereignet, was selbst nicht mehr Geschichte ist. Dafür gebraucht J. den Terminus „Aufschwung" – ein Wort, dem durch die geläufige Verbindung „Aufschwung zur Transzendenz" im Rahmen J.schen Denkens schon der Charakter des Ungegenständlichen anhaftet. – „Die Einheit der Geschichte ist selbst nicht mehr Geschichte ... Aber dieser Aufschwung über die Geschichte zur Einheit der Geschichte bleibt selber Aufgabe in der Geschichte ... Aller Aufschwung über die Geschichte wird zur Täuschung, wenn wir die Geschichte verlassen ... Es gibt ... keinen Weg um die Geschichte herum, sondern nur durch die Geschichte" (S. 345). Also: das Denken über Geschichte beginnt

zwar bei der Geschichte, aber es geht über diese Voraussetzung hinaus und dringt zu dem vor, was „vor aller Geschichte ist und durch sie Sprache wird" (ebd.). Im Hinblick darauf ergibt sich uns aber die Frage: ob wohl J. Geschichte und Geschichtlichkeit radikal genug denkt? Ist etwa die Tatsache, daß er ein Jenseits der Geschichte konzipiert, ein Symptom dafür, daß, ähnlich wie bei Krüger und Löwith, das Problem der Geschichte irgendwie verkürzt in sein Gesichtsfeld eingetreten ist? Müßte nicht da, wo dieses Problem wirklich mit der ihm zukommenden Radikalität bedacht wird, jede heterogene Instanz grundsätzlich außer Betracht fallen? – Dem scheint nun allerdings zu widersprechen, daß J. auch eine Art „universeller Geschichtlichkeit" kennt, wie wir sie bei Löwith als verborgenes Motiv glaubten konstatieren zu können. So kann er beispielsweise sagen: „Wir überschreiten die Geschichte in den Grund der Geschichtlichkeit, das heißt zur Geschichtlichkeit im Ganzen des Weltseins. Von der Menschengeschichte führt ein Weg in den Grund, von dem her die ganze Natur . . . in das Licht einer Geschichtlichkeit rückt . . . In diesen Grund der Geschichtlichkeit führt uns die Geschichtlichkeit der eigenen Existenz" (S. 342 f.). Diese Sätze sind der Radikalität und Universalität des Geschichtsproblems in der Tat angemessen. Klar ist jedenfalls, daß dieses bei J. nicht, wie bei Krüger und Löwith, im historistischen Sinne verkürzt wird. Indessen mag unsere erste Fragestellung doch wieder an Schwere gewinnen, wenn wir die Relevanz bedenken, die das Problem der Zeit, des Wesenselements der Geschichte, in der Ökonomie des Geschichtsdenkens hat. Denn hier kann J. sagen: „In der Zeit ist etwas, das nicht mehr nur Zeit, über alle Zeit als das Sein selbst zu uns kommt" (S. 345). „Die Geschichte ist ergriffen von dem weiteren Horizont, in dem die Gegenwärtigkeit als Stätte der Bewährung, Entscheidung, Erfüllung gilt. Was ewig ist, erscheint als Entscheidung in der Zeit. Für das transzendierende Bewußtsein der Existenz verschwindet die Geschichte in der ewigen Gegenwart. In der Geschichte selbst aber bleibt die Perspektive der Zeit . . ." (S. 346). J. begreift die Zeit als durch Ewigkeit begrenzt. Als so begrenzte ist sie der Horizont der Geschichte. Das in der Zeit Ereignis werdende Ewige ist das Jenseits der Geschichte, in welchem diese ihre Erfüllung findet. Überspringt aber diese Deutung der Geschichte aus der Ewigkeit nicht im Grunde die Frage nach dem Wesen der Zeit? Darf ein Jenseits der Geschichte ins Auge gefaßt werden, wo die Frage nach dem Wesenselement der Geschichte noch nicht gestellt ist? Wäre es nicht mindestens möglich, daß hier ein übereilter Schluß nicht zum Vorschein kommen läßt, was Geschichte eigentlich ist? – Damit hat sich uns ein Kennzeichen des J.schen Geschichtsdenkens gezeigt, das im folgenden immer wieder sichtbar werden und sich zuletzt vielleicht als die Ursache der Problematik dieses ganzen geschichtsphilosophischen Versuchs enthüllen wird.

Die Voraussetzung der Universalgeschichte bei J. enthält eine Antwort auf die Frage nach der aus Geschichtlichkeit geforderten Universalgeschichte. Denn J.s Versuch einer universalgeschichtlichen Betrachtung erhebt sich auf dem Grunde der Geschichtlichkeit; sie nimmt ihren Ausgang von der je in ihrer Gegenwart existierenden Existenz. „Mein Buch möchte mithelfen, unser Bewußtsein der Gegenwart zu steigern" sagt J. im Vorwort seines Werkes. Wohl weiß er um die Fragwürdigkeit universalgeschichtlicher Konstruktionen und Totalanschauungen vom Gesichtspunkt der recht verstandenen Geschichtlichkeit: „Entweder ist die Geschichte als Ganzes vor Augen, ist die Einheit einer wißbaren Entwicklung mit Anfang und Ende . . . Oder die Geschichte ist faktisch und für mein Bewußtsein ungeschlossen. Ich halte mich offen für die Zukunft" (S. 326 f.). „Heute wird überwunden die Haltung zur Geschichte, die in ihr ein übersehbares Ganzes weiß. Kein abschließender historischer Totalentwurf darf uns noch aufnehmen" (S. 335). Dies zeigt aber nur deutlich, daß J. sein eigenes universalgeschichtliches Unternehmen in einem durchaus andern Sinne verstanden wissen will. Die Totalanschauung, die er meint, wird durch die Einsicht in die Geschichtlichkeit nicht aufgehoben, sondern gerade begründet. Sein Entwurf wird somit, mindestens seiner Intention nach, durch die Löwithsche Kritik der Universalgeschichte wahrscheinlich nicht getroffen. – „Universales Geschichtsbild und gegenwärtiges Situationsbewußtsein tragen sich gegenseitig. . . .Wohin ich gehöre, wofür ich lebe, das erfahre ich erst im Spiegel der Geschichte" (S. 340). „Was bedeutet uns eine universalgeschichtliche Anschauung? Wir wollen Geschichte als ein Ganzes verstehen, um uns selbst zu verstehen. Geschichte ist uns die Erinnerung, um die wir nicht nur wissen, sondern aus der wir leben" (S. 293). Das geschichtliche Selbst, die Existenz in ihrer Gegenwärtigkeit, ist der Ursprung universalgeschichtlichen Denkens. Dieses ist eine notwendige Folge der geschichtlichen Grundbewegung selber, des jeweiligen Strebens der Existenz, zu sich selbst zu kommen. Somit ist der *Zweck* solchen Denkens je die Erhellung der eigenen Gegenwart: „Eine geschichtsphilosophische Totalanschauung, wie wir sie versuchen, soll die eigene Situation erleuchten im Ganzen der Geschichte. . . Sie zeigt den Ort, an dem wir stehen" (S. 107). Indem wir sie an den Maßstäben der Weltgeschichte messen, werden uns die gegenwärtigen Entwicklungen und Wandlungen in ihrer Bedeutung und Tiefe offenbar (vgl. ebd.). Die *Methode* universalgeschichtlichen Denkens ist empirisch: „Für jede Konstruktion eines Totalbildes gilt heute: Sie muß empirisch bewährt sein" (S. 336). Nicht läßt sich aus den empirischen Sachverhalten der Sinn des Ganzen einfach ablesen. Es ist vielmehr eine Art gehobener Empirie, in der sich die Universalgeschichte vollzieht. Ausgangspunkt ist freilich das empirisch als Geschichtliches Gewußte, Erfahrene, Berichtete. Aber dieses begegnet nun seinerseits geschichtlich der

geschichtlichen Gegenwart: „Wo es sich um den Geist handelt, ist der Tatbestand nur im Verstehen von Sinn vor Augen. . . . Ein geschichtliches Bild beruht zwar empirisch auf einer Fülle einzelner, gehäufter Daten, aber entsteht nicht daraus allein. Erst im Verstehen gewinnen wir die Anschauung. . . . Der Ursprung des Verstehens ist unsere eigene Gegenwärtigkeit" (S. 29). Universalgeschichte entspringt aus der Geschichtlichkeit als der sinn-deutende Vollzug geschichtlicher Begegnung mit vergangenen geschichtlichen Erscheinungen. So ist die universalgeschichtliche Betrachtung selber ein geschichtlicher Akt der Existenz. *Folge* der Universalgeschichte aber ist geschichtlicher Anspruch, der aus der gedeuteten Geschichte an die deutende Gegenwart ergeht: „Ein Rückstoß erfolgt des die Geschichte Sehenden auf sich selbst und seine Gegenwärtigkeit" (S. 337). – Auf andere Weise noch läßt sich dartun, inwiefern Geschichtlichkeit der Ursprung der Universalgeschichte und diese von jener her gefordert ist, und dabei wird vielleicht Grund und Struktur dieses Postulats noch deutlicher: „Daß wir überhaupt Geschichte haben, durch Geschichte sind, was wir sind . . . läßt uns fragen: woher kommt das? wohin führt das? was bedeutet das?" (S. 15). Oder anders: „Die Tiefe des Jetzt wird offenbar nur ineins mit Vergangenheit und Zukunft" (S. 340). Denn: alle geschichtliche Gegenwart ist als solche Übergang (vgl. S. 306 ff.: „Das Übergangsein der Geschichte"), Übergang aus dem Gewesenen ins Kommende. Solches Übergangsein ist die Struktur der Geschichtlichkeit. Das Problem der Zeit, des geschichtlichen Jetzt ist damit aufgeworfen. Und es müßte sich wohl erweisen, daß die Zeitlichkeit der Existenz der letzte Grund dafür ist, daß eine gewisse Universalgeschichte aus der Geschichtlichkeit folgen muß. Eben weil das geschichtliche Dasein wesensmäßig je diesen Weg aus der Vergangenheit in die Zukunft zu gehen hat, kann ihm der Sinn gewesener und künftiger Geschichte nicht gleichgültig bleiben. Eine Analyse der Zeit vermöchte aufzuzeigen, was Universalgeschichte eigentlich sein kann und muß. Aber diese Analyse findet sich bei J. nicht. Er läßt es mit den zitierten Sätzen bewenden. –

Unter Verweis auf Hegel gewinnt J. den zentralen Begriff seiner faktischen, geschichtlichen Totalanschauung, den Begriff der Achse: „So sagte noch Hegel: Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her; die Erscheinung des Gottessohnes ist die Achse der Weltgeschichte" (S. 18). J.s eigene geschichtsphilosophische Konzeption beruht auf der Übernahme und „Säkularisierung" dieses Gedankens eines strukturgebenden Zentrums der Weltgeschichte. Für J. wie für Hegel ist die Weltgeschichte auf den ersten Blick „ein Chaos zufälliger Ereignisse – im Ganzen ein Durcheinander wie die Wirbel einer Wasserflut". In diesem Chaos sucht und findet aber die Geschichtsphilosophie einen Sinn: „Geschichtsphilosophie aber bedeutet, solche Einheit, solchen Sinn, die Struktur der Weltgeschichte zu suchen –

und diese kann nur die Menschheit im Ganzen betreffen" (vgl. S. 338 f.). Formal besteht hier eine deutliche Affinität zu dem ephapax Christi, wie es Erich Frank herausstellt, zu dem einmalig und eminent Geschichtlichen, das allem Geschichtlichen seinen Geschichtscharakter und zugleich der Geschichte im Ganzen ihre Einheit verleiht. Gegenüber Hegel und Frank säkularisiert J. diesen Gedanken, indem für ihn material diese „Achse" nicht mehr im Christus-Ereignis, sondern in einem geschichtlich Umfassenderen gegeben ist. Denn aus dem Gedanken der Achse, des weltgeschichtlichen Zentrums, erwächst das „Schema der Weltgeschichte", welches für J. wesensmäßig so beschaffen sein muß, daß es „die größte Weite und die entschiedenste Einheit der Menschheitsgeschichte sucht" (S. 18). Nun ist aber „der christliche Glaube . . . *ein* Glaube, nicht der Glaube der Menschheit" (S. 19), – und somit würde jene „christliche Achse" der Weltgeschichte ein Geschichtsbild von lediglich partikularer Gültigkeit konstituieren. Indessen: „Eine Achse der Weltgeschichte, falls es sie gibt, wäre empirisch als ein Tatbestand zu finden, der als solcher für *alle* Menschen . . . gültig sein kann" (ebd.). – Mit Frank und im Gegensatz zu Hegel wird der Gedanke der Achse von J. vergeschichtlicht: Sinn und Struktur der Weltgeschichte sind nicht mehr im Vollzug vernünftigen Denkens gleichsam gegenständlich erfahrbar, sondern erschließen sich nur einem geschichtlichen Glauben: dem christlichen Glauben bei Frank, dem „philosophischen Glauben" bei J. Nicht dem Geiste als solchem, vielmehr einem transzendierenden Akte der Existenz wird die Achse der Weltgeschichte sichtbar: Wohl beruht die Erkenntnis ihrer auf empirischen Sachverhalten, aber in ihrer eigentlichen Bedeutung leuchtet sie nur geschichtlichem Verstehen in Kommunikation. Ursprung des Verstehens geschichtlichen Sinns ist die Gegenwärtigkeit des geschichtlichen Subjekts. Dessen Subjektivität im Werten und Verstehen „bringt sich zum Erlöschen nicht in der Objektivität eines rein Gegenständlichen, sondern in der Objektivität des Erblickens seitens der Gemeinschaft, die der Mensch, wenn er sich nicht schon in ihr findet, sucht; denn wahr ist, was uns verbindet" (S. 30). Dieses Transzendierende der kommunikativen Erkenntnis – auch wiederum ein „Aufschwung" – ist das Merkmal, welches die J.sche Konzeption der Achse formal von der des Hegelschen Geschichtsidealismus unterscheidet. – Darüber hinaus aber weist uns die Auslegung, welche der Achsengedanke bei J. erfährt, den Weg zu den letzten Voraussetzungen dieser Geschichtsphilosophie: „Dann wäre diese reale Achsenzeit die Inkarnation einer idealen Achse, um die sich das Menschsein in seiner Bewegung zusammenfindet" (S. 330). Daß wir überhaupt von einer realen, zeitlich konkretisierten, in ihren Äußerungen empirisch konstatierbaren Achse der Weltgeschichte reden können, beruht also auf einem letzten Apriori, das zugleich unsere menschliche Existenz als solche mitkonstituiert. Das Prinzip der Uni-

versalgeschichte ist zugleich das Prinzip menschlicher Geschichtlichkeit überhaupt – ein neues Zeugnis dafür, daß Universalgeschichte und Geschichtlichkeit von J. in notwendige Korrelation zueinander gesetzt sind. Wir werden im folgenden also zunächst von der realen Achse und vom realen Vollzug der Universalgeschichte in J.s Werk, dann aber von der „idealen Achse", vom Prinzip der Universalgeschichte, zu reden haben:

Der Vollzug der Universalgeschichte bei J. beginnt denn mit dem empirischen Aufweis der „Achsenzeit". Das ist die Zeit der Jahrhunderte zwischen 800 und 200 v. Chr., während derer in den drei getrennten Kulturbereichen der damaligen Welt parallele umwälzende geistige Wandlungen vor sich gingen, die für die gesamte folgende Weltgeschichte entscheidende Bedeutung erhielten: die griechische Philosophie und der israelitisch-jüdische Prophetismus im Mittelmeerraum, der Buddhismus in Indien, Konfuzianismus und Taoismus in China. Diese Zeit ist insofern die Achse der Weltgeschichte, als in ihr „der Mensch entstand, mit dem wir bis heute leben" (S. 19). Die „gehobene Empirie" des universalgeschichtlichen Verstehens stellt fest: „In jenem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan" (S. 20). Durch die Achsenzeit ist die Grundlage gelegt, auf der in universaler Kommunikation eine Einheit der Menschen aller Zeiten und Räume möglich wird. – Der Sinn der Achsenzeit geht uns auf in geschichtlicher Begegnung: „Der verborgene Sinn dieses Tatbestandes ist jedoch überhaupt nicht empirisch als ein irgendwo von jemandem gemeinter Sinn zu finden. Nach ihm zu fragen bedeutet vielmehr nur, was wir aus dem Tatbestand machen, was uns daraus zuwächst" (S. 40). Damit ist auch hier wiederum die grundsätzliche Bezogenheit universalgeschichtlicher Erkenntnis auf die je gegenwärtige Geschichtlichkeit behauptet. – Das Erstaunliche an dem empirisch gegebenen Faktum der Achsenzeit liegt in dem Parallelismus der Kulturbereiche, dem „Rätsel, daß in drei Gebieten unabhängig voneinander das Analoge, Zueinandergehörende geschieht" (S. 33). J. widerlegt nacheinander die verschiedenen Versuche, die bisher unternommen wurden, um diesen Parallelismus geschichtsimmanent zu deuten. „Niemand kann zureichend begreifen, was hier geschah und zur Achse der Weltgeschichte wurde!" (S. 39). Wir stehen, sofern wir uns nicht entschließen können, von bloßem Zufall zu reden, vor einem „Geheimnis der Gleichzeitigkeit" (S. 33). Damit tritt erneut das Problem der Zeit in unsern Gesichtskreis. Die Konzeption einer Geschichtsachse ist nur unter dem Aspekt der Gleichzeitigkeit durchführbar. Erst wenn wir jenes Geheimnis bedenken, bekommt der empirische Sachverhalt für uns diejenige Relevanz, die ihn uns als Achse der Weltgeschichte erscheinen läßt. Soviel kann und muß von Jaspers her gesagt

werden. Wie weit aber und in welcher Weise damit der Komplex des Zeitproblems die Bedingung der Möglichkeit universalgeschichtlicher Erkenntnis impliziert, wird von JASPERS nicht weiter geklärt.

Die Universalgeschichte steigert unser Bewußtsein der Gegenwart, indem sie uns die Maßstäbe gibt, welche uns in den Stand setzen, unsere eigene geschichtliche Situation recht zu beurteilen. „Erst die Maßstäbe der Weltgeschichte machen sichtbar, welch tiefer Einschnitt in unserer Zeit . . . erfolgt ist, ein Einschnitt, der allem, was wir aus den abgelaufenen fünftausend Jahren kennen, unvergleichbar ist an Folgenreichtum" (S. 10). Mit dem Gedanken der Achsenzeit ist uns ein solcher weltgeschichtlicher Maßstab an die Hand gegeben. Messen wir an ihm Geschichte und Gegenwart und bedenken wir, daß die gesamte inzwischen verflossene Geschichte des Abendlandes wie des Orients letztlich in den damals gesteckten Horizonten und aus den damals entstandenen Gehalten lebt, so wird uns klar, daß die Jetztzeit mit ihrer Wissenschaft und Technik „das erste seit der Achsenzeit geistig und materiell wirklich völlig neue Ereignis" ist (S. 45). Erst die Gegenwart bringt, was außerhalb des Horizontes der Achsenzeit steht: moderne Naturwissenschaft, moderne Technik und, dadurch bedingt, erstmals die planetarische Einheit der Menschheit. Im Grunde gibt es erst heute, da durch den Verkehr die Erdteile sich nahegerückt sind und die Menschheit nicht mehr in einem Nebeneinander getrennter Kulturen existiert, wirkliche Weltgeschichte. „Man kann sagen: Es gab bisher noch keine Weltgeschichte, sondern nur ein Aggregat von Lokalgeschichten" (S. 45). Die geschichtliche Situation unserer Zeit ist grundsätzlich neu. Heute beginnt die Weltgeschichte. „Wir fangen gerade an" (S. 46) – in diesem Satz wird das eigentümliche Pathos in J.s geschichtsphilosophischem Denken spürbar. – Wenn man nun die Bedeutung der Achsenzeit und ihr gegenüber die Bedeutung unserer weltgeschichtlichen Gegenwart einsieht, so ergibt sich folgendes Schema der Weltgeschichte (vgl. S. 46 ff.); Die Myriaden von Jahren währende Vorgeschichte, die der uns bekannten Geschichte vorauslief, ist das „prometheische Zeitalter", in dem der Mensch allmählich erwarb, was ihn erst zum Menschen macht: Feuer, Werkzeug und Sprache. Darauf folgte die Entstehung der alten Hochkulturen in den Tälern des Nil, Euphrat, Indus und Hoang-ho. Darauf die Achsenzeit, wo der Mensch „die Unbedingtheit erfährt in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz" (S. 20). Die Folgezeit lebte in Wiederholung, Vergegenwärtigung, Erweiterung und Auslegung dessen, was in der Achsenzeit ans Licht getreten war.

„Any philosophy of history is a kind of prophecy" sagt FRANK (The Role of History S. 76): So gewinnt denn auch J. von seinem Schema her einen Ausblick auf die Zukunft der Menschheit: „Die uns sichtbare Menschheitsgeschichte tut gleichsam zwei Atemzüge. Der erste Atemzug führte vom

prometheischen Zeitalter über die alten Hochkulturen bis zur Achsenzeit und ihren Folgen. / Der zweite Atemzug beginnt mit dem wissenschaftlich-technischen, dem neuen prometheischen Zeitalter, führt durch Gestaltungen, die den Organisationen und Planungen der alten Hochkulturen analog sein werden, vielleicht in eine neue, uns noch ferne und unsichtbare zweite Achsenzeit der eigentlichen Menschwerdung" (S. 47).

Es hatte sich gezeigt, daß ihrer Intention nach die J.sche Universalgeschichte aus der Geschichtlichkeit erwächst und darum der Löwithschen Kritik nicht zum Opfer fällt. Wie ist nun von der Intention her der Vollzug dieser Universalgeschichte zu beurteilen? – Als Hauptmerkmal des geschichtlichen Ausgangspunktes hatte sich uns der Verzicht auf jeglichen außergeschichtlichen Angelpunkt erwiesen. Geschichtlichkeit, das In-der-Geschichte-Stehen des geschichtlichen Menschen, blieb damit als einziges Vehikel der Geschichtsdeutung zurück. Hat sich J. in der Folge daran gehalten? Ist seine Zukunftserwartung aus der reinen Geschichtlichkeit heraus entworfen? J. scheint bei seiner Prognose nach der Methode des Analogieschlusses zu verfahren: Die heutige Zeit hat anscheinend eine gewisse Ähnlichkeit mit der prometheischen Vorgeschichte der Menschheit. „Es ist jetzt noch das Zeitalter realer technischer und politischer Umgestaltung, nicht ein Zeitalter ewiger Schöpfungen. Wir können uns mit unsern großartigen wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Erfindungen eher der Zeit der Erfindung der Werkzeuge und Waffen, der ersten Benutzung der Haustiere und Pferde vergleichen als der Zeit der Konfuzius, Laotse, Buddha und Sokrates" (S. 180). Daraus dürfte folgen, daß die künftige Entwicklung analog zur damaligen sich vollziehen wird und daß eine zweite Achsenzeit uns bevorsteht. Ein solcher Schluß geschieht aber doch wohl kaum aus dem Innersten der geschichtlichen Situation heraus. Entwächst er nicht viel eher einem äußerlichen Vergleichen von Geschichtsepochen? Das Vergleichen zweier Größen setzt aber letztlich voraus, daß der Vergleichende selber an einem dritten Orte steht. Hier tritt offenbar bei J. eine letzte Inkonsequenz zutage; unbemerkt und unwillkürlich hat sich das Geschichtsdenken zum „archimedischen Punkt" zurückbegeben. Diese Tatsache dürfte die Folgerung nahelegen, daß einzig eine Analyse der Zeit uns dazu führen kann, daß wir einsehen, in welcher Weise nun tatsächlich Universalgeschichte aus Geschichtlichkeit folgen kann, nämlich: in welcher Weise der Mensch im gewesenen und künftigen geschichtlichen Geschick innesteht und dieses ihm zum sinn-gebenden Konstitutiv seiner eigenen Gegenwärtigkeit wird. –

Für J. ist der tragende Grund seiner Universalgeschichte ein Glaubenssatz: „Bei meinem Entwurf bin ich getragen von der Glaubensthese, daß die Menschheit einen einzigen Ursprung und ein Ziel habe" (S. 17). Formal ist sein universalgeschichtliches Schema danach zu bemessen: ob es „die größte

Weite und entschiedenste Einheit der Menschheitsgeschichte sucht" (S. 18). Aufgabe und innerstes Wesen einer universalgeschichtlichen Betrachtung aber ist es, eine „Deutung der Einheit" der Weltgeschichte zu sein (vgl. S. 330). – Damit erweist sich der Begriff der Einheit als das *Prinzip der Universalgeschichte:* als deren Grundlage, formales Kriterium und Gegenstand. Die Einheit der Geschichte ist „das geschichtliche Geheimnis selber" (S. 331). Sie ist gegeben als der Geschichte unbekannter Ursprung, unbekanntes Ziel und verborgenes Wesensgesetz: „Die Geschichte liegt zwischen Ursprung und Ziel, in ihr wirkt die Idee der Einheit" (S. 332). Gegenständlich gibt es innerhalb der Geschichte Einheit nur als scheiternde: „Es ist ein Werden von Einheiten, ein enthusiastisches Suchen der Einheit; es ist dann wieder ein leidenschaftliches Zerschlagen von Einheiten" (S. 333) „... denn alle uns sichtbar werdenden Einheiten sind partikular, sind nur Vorbedingungen einer möglichen Einheit, oder sind Nivellierungen, hinter denen sich abgründige Fremdheit, Abstoßung und Kampf verbergen" (ebd.). Realisierte Einheit ist die Grenze der Geschichte und als solche ungegenständlich (vgl. S. 332). Aber in der Geschichte ist Einheit wirksam als Anspruch an geschichtliche Existenz: „Die Einheit als Ziel ist unendliche Aufgabe" (S. 333). Dieser Anspruch begegnet auch in Aufgabe und Vollzug der Universalgeschichte. Er waltet dort als der „Anspruch der Idee der Einheit" (S. 328), gleichsam als ihr regulatives Prinzip. Diese „Idee" hat transzendierenden Charakter – wie denn überhaupt im Felde der Universalgeschichte Einheit nie als meine Konstruktion, als Explikation eines persönlichen Geschichtsglaubens, sondern je nur im transzendierenden Akte der Kommunikation, im „Aufschwung", ergriffen wird: „Es ist etwas anderes, die Einheit der Geschichte allein aus dem eigenen Grunde glaubend zu erblicken, oder die Einheit der Geschichte in Kommunikation mit jedem anderen menschlichen Grund zu denken, das eigene Bewußtsein dem fremden sich verbindend" (S. 41). – *Die Einheit ist die Transzendenz:* „Das Eine ist ... der unendlich ferne Bezugspunkt, der Ursprung und Ziel zugleich ist; es ist das Eine der Transzendenz" (S. 333). Die Transzendenz ist jene „ideale Achse", als deren Verkörperung die reale Achsenzeit erscheint. Darum wird die kommende zweite Achsenzeit, als neue Inkarnation, ein Zeitalter sein, in dem eine neue Transzendenzbeziehung des Menschen, ein neuer umfassender Glaube, obwaltet. Weil die Achse der bisherigen Geschichte mit ihrem Geheimnis der Gleichzeitigkeit eine „Verkörperung" der Transzendenz ist, darum ist ihr gegenüber letzten Endes jene Haltung der docta ignorantia geboten, in welcher allgemein der Mensch Transzendenz erfährt: „Das Staunen vor dem Geheimnis ist selber ein fruchtbarer Erkenntnisakt als Ausgang weiteren Forschens, dann aber vielleicht gerade das Ziel all unseres Erkennens, nämlich durch maximales Wissen zum eigentlichen Nichtwissen vorzudringen" (S. 40). –

Die Geschichte wird demnach aus der Transzendenz gedeutet. Transzendenz als Einheit und als Ewigkeit ist das Prinzip der Universalgeschichte, weil und indem sie der letzte Sinn aller Geschichte und aller Zeit ist. Zeit und Geschichte finden im Ewigen ihre Erfüllung: „Warum ist überhaupt Geschichte? Weil der Mensch endlich ist, unvollendet und unvollendbar, muß er in seiner Verwandlung durch die Zeit des Ewigen innewerden, und er kann es nur auf diesem Wege. Die Unvollendung des Menschen und seine Geschichtlichkeit sind dasselbe" (S. 296).

Welches ist das Endergebnis dieses ganzen geschichtsphilosophischen Versuchs? – J. gibt einerseits ein Beispiel von Universalgeschichte, die sich auf Geschichtlichkeit gründet; er bietet andererseits eine Anwendung und Auslegung der für ihn zentralen Begriffe von Transzendenz und Kommunikation im Feld der Geschichte: Transzendenz als das Prinzip der Geschichte; Kommunikation als die Weise der Erkenntnis dieses Prinzips in der Geschichte. – Der Gesamtcharakter dieser Geschichtsphilosophie kann als „prophetisch und essayistisch" umschrieben werden: J.s Denken ist eminent geschichtsbezogen und erfüllt von Appell; doch dringt es nicht durch zu einer methodisch fundierten Auslegung von Geschichte und Geschichtlichkeit. Die Begriffe von Transzendenz und Ewigkeit sind rasch bei der Hand als letztgültige Orientierungspunkte der Interpretation und lassen es nicht zu einem phänomenologischen Aufweis des Wesens der Zeit kommen.

Wir suchen zum Schluß unseres Berichts aus dem Berichteten das theologische Fazit zu ziehen, nicht als überflüssige theologische Randbemerkung, sondern als kurze Zusammenfassung dessen, was an der referierten Sache als theologisch bedeutsam erscheinen mag:

Löwith warnt die Theologie in ihrem eigensten Interesse vor jeder universalgeschichtlichen Konstruktion. Dagegen zeigt Jaspers eine neuartige Weise der Universalgeschichte, die dem Theologen aufs neue die Frage stellt: wie er aus seiner christlichen Geschichtlichkeit heraus die Weltgeschichte verstehen wolle? – Voraussetzung dieser Fragestellung ist freilich, daß die Weltgeschichte nicht in ihrer gegenständlichen Historizität apperzipiert, sondern aus ihrem geschichtlichen Ursprung verstanden wird.

Wenn die Theologie nach einer philosophischen Durchdringung und Auslegung ihrer denkerischen Instrumente strebt, so muß ihr das Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit wichtig werden. Sie sieht sich dann durch Krüger und Frank gefragt: ob sie hinter das moderne Geschichtsdenken zurückgehen und sich eines Seinsdenkens im antiken Sinne bedienen, oder ob sie das augustinische Erbe und somit das Geschichtsdenken als ihr Eigenstes anerkennen wolle?

Die Behandlung des Geschichtsproblems bei Löwith und Krüger ist den Theologen eine vernehmliche Warnung vor dem Versuch, über das Geschichtsdenken auf Grund geschichtsimmanenter pragmatischer Feststellungen befinden zu wollen.

Ebenso mag ihm die bei Jaspers in einigen Partien sich zeigende Ungeschlossenheit zur Mahnung werden, daß zuerst das Problem der Zeit methodisch zu klären sei, bevor Geschichtlichkeit in ihrem Wesen erkennbar werden kann. Die Frage nach der Zeit scheint damit für die Theologie, sofern diese sich in der augustinischen Linie hält, eine grundsätzliche, methodisch ausschlaggebende Bedeutung zu gewinnen. Das Werk Martin Heideggers dürfte hier wegweisend sein.

Die Kennzeichen der hebräischen Poesie

Von Friedrich Horst

W. F. Albright, The Furniture of El in Canaanite Mythologie (BASOR 91, 39–44, spez. 43). – Ders., Bespr. v. Pfeiffer, Introduction (JBL 61, 1942, 111–126, spez. 117). – Ders., The Old Testament and Canaanite Language and Literature (The Catholic Biblical Quarterly 1945, 5–31). – Ders., The Psalm of Habakkuk (Studies in OT Prophecy pres. to T. H. Robinson, Edinburgh: Clark, 1950, 1–18). – W. E. Barnes, Hebrew Metre and Text of the Psalms (JThSt 33, 1931/32, 374 bis 382). – W. Baumgartner, Ras Schamra und das Alte Testament, II, 2–3a (ThR 13, 1941, 5 ff.; daselbst S. 1–3 Lit.). – J. Begrich, Zur hebräischen Metrik (ThR 4, 1932, 67–89). – Ders., Der Satzstil im Fünfer (ZSem 9, 1933/34, 169–209). – H. Birkeland, Akzent und Vokalismus im Althebräischen (Skrifter utgift av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist.-Filos. Kl. 1940, Nr. 3). – A. Bloch, Vers und Sprache im Altarabischen. Metrische und syntaktische Untersuchungen (Acta Tropica Suppl. 5), 1946; darin spez.: Abschn. IV. – C. A. Briggs, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms (ICC), I, 1906; spez.: § 12, S. XXXIV–XXXVIII). – C. Brockelmann, Neuere Theorien zur Geschichte des Akzents und des Vokalismus im Hebräischen und Aramäischen (ZDMG 94, 1940, 332–371). – E. Brønno, Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus . . . (Abh. f. d. Kunde d. Morgenl., Bd. 28), Leipzig: DMG, Komm.-Verl. Brockhaus, 1943. – A. Bruno, Das hebräische Epos. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung der Bücher Samuelis und der Könige, 1935. – S. T. Byington, A Mathematical Approach to Hebrew Metres (JBL 66, 1947, 63–77). – F. M. Cross, Notes on a Canaanite Psalm in OT (BASOR 117, 1950, 19–21). – H. L. Ginsberg, The Rebellion and the Death of Ba'lu (Orientalia 5, 1936, 161–198; 1938, 1 ff.) – O. Glaser, Die ältesten Psalmenmelodien (ZSem 8, 1932, 193–200; 10, 1935, 319–325). – C. H. Gordon, Ugaritic Grammar (Anal. Orient. 20), Rom: Pontific. Instit. Bibl. 1940; spez.: S. 78–90. – Ders., Ugaritic Handbook (Anal. Orient. 25), I (Revised Grammar . . .), Rom: Pontif. Instit. Bibl. 1947; spez.: S. 101–113. – G. Hölscher, Elemente arabischer, syrischer und hebräischer Metrik (Festschr. f. Budde; ZAW Beih. 34, 1920, 93–101). – Ders., Syrische Verskunst (Lpz. Sem. St., NF 5), Leipzig: Hinrichs 1932. – A. Jepsen, Zur Aussprache der tiberiensischen Punktation (Wiss. Zeitschr. d. Univ. Greifswald, Jg. 1, 1951/52, Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe Nr. 1, 1–5). – P. Kahle, The Cairo Geniza (Schweich Lectures 1941), London: Brit. Acad. 1947.

– Ders., Die hebräischen Handschriften aus der Höhle, Stuttg.: Kohlhammer 1951. – L. Köhler, Deuterojesaja ... stilkritisch untersucht (ZAW Beih. 37), 1923. – Ders., Das Buch Jesaja Kap. 56–66. Kritischer Text mit Übers. u. Bemerkungen z. Textkritik u. Metrik (in: L. Glahn u. L. Köhler, Der Prophet der Heimkehr, Jes. 40–66, Kopenhagen: Levin u. Munksgaard; Giessen: Töpelmann, 1934, S. 185–253). – F. Kraft, The Strophic Structure of Hebrew Poetry, Chicago: Univ. Press 1938. – P. Leander, Bemerkungen zur palästinischen Überlieferung des Hebräischen (ZAW 54, 1936, 91–99). – E. Littmann, Zum wechselnden Rhythmus in der hebräischen Poesie (ZSem 2, 1924, 272 f.). – Ders., Abessinische Klagelieder, Tübingen: Mohr 1949. – E. Lund, Eine metrische Form im AT (Acta Orientalia 17, 1939, 249–303). – R. Meyer, Zur Sprache von Ain Feschcha (ThLZ 1950, Nr. 12, Sp 721–726). – Ders., Probleme der hebräischen Grammatik (ZAW 63, 1951, 221–235). – S. Mowinckel, Zum Problem der hebräischen Metrik (Festschr. f. Alfr. Bertholet, Tübingen: Mohr 1950, 379–394). – J. H. Patton, Canaanite Parallels in the Book of Psalms, Baltimore: 1944. – Th. H. Robinson, Some Principles of Hebrew Metrics (ZAW 54, 1936, 28–43). – Ders., Basic Principles of Hebrew Poetic Form (Festschr. f. Alfr. Bertholet, Tübingen: Mohr 1950, 438–450). – Chr. Sarauw: Über Akzent und Silbenbildung in den älteren semitischen Sprachen. (Aus dem Nachl. hrsg. v. J. Pedersen.) (Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-fil. Meddelelser XXVI, 8, 1939). – J. Slotki, Antiphony in Ancient Hebrew Poetry (JQR 26, 1935/36, 199 bis 219). –

Als vor zwei Jahrzehnten in dieser Zeitschrift Joach. Begrich über die metrische Arbeit am Alten Testament berichtete, hat er in bewundernswerter Prägnanz die Auffassungen vom Wesen des hebräischen Rhythmus, von der Art der metrischen Einheiten und von den Strophenbildungen dargelegt. Wer seinen Forschungsbericht „fortzuschreiben" unternimmt, wird freilich nicht umhin können, einiges Angrenzergebiet mitzuberücksichtigen, dessen Bearbeitung für die hebräische Metrik bereits Bedeutung bekommen hat oder sie noch bekommen dürfte. Er wird darum „zur hebräischen Metrik" nur so sprechen können, daß er von den „Kennzeichen der hebräischen Poesie" überhaupt spricht. Einzubeziehen sind demnach alle Arbeiten, die es mit dem Satzstil hebräischer Dichtung zu tun haben, und man darf gleich hier darauf verweisen, daß uns Begrich selbst hierzu die wertvollste Studie geliefert hat. Gerade für diesen Bereich von Fragen kommt auch der Dichtung von Ugarit besondere Bedeutung zu, ganz abgesehen davon, daß ihre poetische Formung überhaupt Beachtung fordern kann. Doch soll darüber hier nicht auch berichtet werden. Man darf hoffen und wünschen, daß W. Baumgartner, der davon in dieser Zeitschrift 1941 sachkundigen Bericht gab, das bald erneut tut. Bis dahin möge der Hinweis auf einige wichtige Veröffentlichungen über diesen Fragenbereich ein Ersatz sein. Es ist wei-

ter darauf hinzuweisen, daß aus mancherlei Anlässen und nicht zuletzt auf Grund der Handschriftenfunde in der Höhle bei Qumran das Problem der Aussprache des Hebräischen erneut erörtert worden ist. Die Aufmerksamkeit, die die Erforschung der hebräischen Metrik diesen Verhandlungen zuwendet, kann für sie nur von Gewinn sein. Wendet sie sich dann aber ihrem eigentlichen Gebiet zu, so hat sie eine neue Antwort auf die Frage zu geben, ob es geraten ist, bei der herrschenden Sievers-schen Auffassung vom hebräischen Metrum zu bleiben, deren Sieg über andere Theorien Begrich s. Zt. herausstellte, oder ob das metrische Verständnis Hölschers und seines neuerlichen Verfechters Mowinckel als angemessener anzusprechen ist.

1.

Poesie als ein kunstvolles und kunstgerechtes „Machen" (ποίησις; cf *maʿᵃśaî* Ps 45 2) legt einerseits Wert darauf, sich durch eine gewählte, gehobene, nicht selten auch archaisierende und an alte Tradition gebundene Ausdrucksweise von der Alltagssprache zu unterscheiden. Sie will andererseits und vor allem die innere Gebundenheit ihres Sagens und So-Sagens durch Bindung an bestimmte Formgesetze ausprägen. Die Besonderheiten in Wortwahl und Wortfügung sowie in der Satzformung würden, für sich genommen, nur relative Unterschiede zwischen poetischer und prosaischer Diktion anzeigen. Es gibt Stilelemente, wie z. B. die von Ludwig Köhler (Dtjes. 98f.) herausgestellten „nominalen" und „verbalen Zweierreihen", die nicht nur die Versdichtung, wie eben bei Deuterojesaja ersichtlich, sondern auch der Prosastil benutzt. Man denke etwa an die Charakterisierung Hiobs in der Prosaerzählung des Buches, er sei *tām u̯ᵉyāšār* und dazu dann *yᵉrēʾ ʾĕlōhîm u̯ᵉsār merāʿ* (1 1. 8; 2 3), um ein Beispiel für „nominale Zweierreihen", und hier sogar in Doppllung, zu haben. „Verbale Zweierreihen" findet man hier z. B. mehrfach in 1 4 f. Auch die ugaritische Literatur kennt solche „Zweierreihen", und ebenso gibt es in ihr, wie auch im AT, mehrgliedrige Reihenbildungen (cf Gordon, Gr. § 12, 3, S. 79; Hb I § 13, 99, S. 102). Aber solche Reihungen sind noch nicht „to be classified as poetry" (gg. Gordon). Durch die Verwendung solcher Stilmittel grenzen sich Poesie und Prosa jedenfalls nicht eindeutig voneinander ab. Poesie erfordert das Hinzukommen ganz bestimmter Formgesetze.

Es besteht Einmütigkeit darüber, daß sich für die hebräische Poesie zwei Grundgesetze mit Sicherheit erkennen lassen. Einmal: Sinneinheit und Formeinheit decken sich; die rhythmische Gliederung entspricht somit der gedanklichen, die gedankliche ist Folgeerscheinung und Symp-

tom der rhythmischen Gliederung. Sodann: Die kürzesten Formeinheiten, die „Reihen" oder „Verszeilen" oder „Stichen" oder „Kola", sind fast immer, und zwar meist zu zweien, gelegentlich auch zu dreien, miteinander zusammengebunden und bilden die „Periode" bzw. den „Vers", den „Distichos" oder „Tristichos", das „Bikolon" oder „Trikolon"[1]). Diese Zusammengehörigkeit von Reihen wird aber grundsätzlich nicht durch den Reim kenntlich gemacht. Auch nicht durch den Stabreim, der zwar hier und da auftritt, aber als Formmittel in seinen Ansätzen erstarrt ist und sich nur in gewissen formelhaften Wendungen erhalten konnte. Was die Reihen zusammenschließt, liegt vielmehr in einer Sinnzugehörigkeit begründet, die der englische Professor der Poesie und nachmalige Bischof von London Rob. Lowth als Parallelismus membrorum bezeichnet und als erster ausführlich behandelt hat. Es sind, wie man dabei in Erinnerung rufen darf, 200 Jahre her, daß Lowth seine Vorträge über hebräische Poesie unter dem Titel Praelectiones de Sacra Poesi Hebraeorum zusammenfaßte und veröffentlichte (1753; deutsch von E. F. K. Rosenmüller, 1815). Seine Erkenntnisse sind von grundlegender Bedeutung geworden, und es ist noch nicht lange her, daß man sie überhaupt weiterzuführen unternommen hat.

Seit Lowth unterscheidet man einen Parallelismus, der entweder synonymer (so Ps 2 3) oder synthetischer (Ps 19 8) oder antithetischer (Ps 20 8) Art ist, je nachdem ob der Gedanke der ersten Reihe durch die zweite variiert, weitergeführt oder kontrastiert wird. Doch tritt antithetischer Parallelismus, wie sich hat zeigen lassen, literargeschichtlich erst relativ spät hervor. Diesen „klassischen" Formen des Parallelismus hatte Briggs hinzufügen wollen den emblematischen, den stufenartigen und den introvertierten Parallelismus. Doch kann man hiervon nur den stufenartigen, auch „klimaktisch" bezeichneten als eine bereichernde Erkenntnis ansprechen. Das Normalschema dieser Form ist, wenn man die Satzelemente durch Buchstaben ersetzt, in zweireihigen Perioden: a–b–c | a–b–d, in dreireihigen Perioden kommt noch eine weitere Reihe a–e–f hinzu, wobei dann oft e Variante zu b, f solche zu d sein kann. Albright (Ps Hab S. 4) wies darauf hin, daß solcher klimaktischer Parallelismus sich erstmals in den hymnisch-epischen Texten der 1. Dynastie von Babel (um 2000 v. Chr.) findet. Sein Vorkommen in ugaritischen Texten hatten vorher schon Ginsberg und Gordon hervorgehoben. Im AT begegnet er mehrmals in Jdc 5, Ex 15, Hab 3, in einigen Psalmen wie z. B. 29, 67

1) Die Terminologie weist noch weitere Varianten auf. Einheitlichkeit wäre höchst erwünscht. Aus mancherlei Gründen empfiehlt es sich, die Sieversschen Benennungen beizubehalten, also a minore ad maius: Fuß, Takt, Reihe, Periode, Strophe.

u. a., sowie Ct 4 8 u. 7 1. Anderer Art als dieser klimaktische Parallelismus sind die Wiederholungen, mit denen Ps 121 ff. und auch 118 oder 136 arbeiten. Robinson (ZAW 1936, 31) machte ferner auf die Unterscheidung von einem internen und einem externen, einem nach innen und einem nach außen gerichteten Parallelismus aufmerksam. Gemeint ist, daß es neben dem Parallelismus der Reihen bisweilen auch einen solchen von zwei (auch drei) Perioden gibt; so z. B. Ps 35 26 oder Hi 4 3 f. (wo vor allem die hinteren Reihen einander parallel gesetzt sind!).

Der Parallelismus membrorum ist ein auffallendes und wesentliches Stilmittel israelitischer wie auch anderer, akkadischer, ägyptischer und kanaanäisch-phönizischer, Dichtung. Aber, „die Begriffe der synonymen, antithetischen und synthetischen Eurhythmie reichen nicht hin, die Fülle der einzelnen Erscheinungen zu ordnen und die bezeichnenden Unterschiede unter ihnen herauszuarbeiten" (Begrich, ZSem 9, 1933/34, 170). In einer wertvollen Untersuchung ist darum Begrich den Eigentümlichkeiten des poetischen Stils näher nachgegangen. Er wählte, und darauf beschränkte er seine Beobachtungen, den sog. „Fünfer", jene „Qinah", deren Natur einst Budde aufgedeckt hat, jene asymmetrische Periode, die neuerdings auch Mowinckel zur Darlegung seiner metrischen Erkenntnisse herausgriff. Es mag vorab auf sich beruhen, wie es um diesen „Fünfer" bestellt ist. Wer hierüber anderer Ansicht ist, wird einige der von Begrich beigebrachten Beispiele auszuscheiden haben und andere nachtragen können, er wird vor allem der unternommenen Rekonstruktion von Jes 1 10–14 nicht zuzustimmen vermögen, aber er wird anzuerkennen haben, daß die eigentlichen Erhebungen von B. ihre Bedeutung nach wie vor haben.

B. wies für die Stilisierung der asymmetrischen Periode vier Formtypen auf: 1. die Periode mit durchgehendem, also über die rhythmische Zäsur hinwegschreitendem Satz, bisweilen, besonders in der vorderen Reihe, mit „Zerdehnungen" der nominalen oder verbalen Satzglieder (Gordon, Gr. S. 83, Hb I, 106, nannte die bei symmetrischen Perioden in der hinteren Reihe oft auftretenden Zerdehnungen „ballast variants"); 2. die Periode aus zwei verschiedenartigen Sätzen, von denen der zweite den ersten gedanklich (begründend, folgernd usw.) weiterführt und bisweilen den Raum der Langreihe, die dann also nachgestellt ist, ausfüllt; 3. die Periode mit einem Satz und Wiederaufnahme oder Abwandlung einzelner Glieder in der Kurzzeile (cf Ps 19 8), oft in chiastischer Stellung; 4. die Periode mit zwei parallelen Sätzen, wobei oft die Reihenfolge der Satzglieder in der Kurzreihe wechselt und oft auch die Langreihe mit Zerdehnung sagt, was die Kurzreihe als einfache Aussage bringt. Selten findet sich die asymmetrische Periode allein, sondern meist gepaart, zu-

weilen auch zu einer Dreiergruppe gefügt. Dabei werden gern verschiedene Formtypen zueinander gestellt. Auch können die Periodenpaare externen Parallelismus haben. Häufig geht in solchen Fällen die zweite Periode nur der zweiten Reihe aus der ersten Periode parallel. Fragt man, was der hebräische Dichter als parallel empfunden hat, so verdient besondere Beachtung, was B. unter Absehung von Mischungen als die drei Grundarten von Parallelismus herausstellte (S. 201 ff.). Als erste Art nennt er den „synonymen" Parallelismus: „der Gedanke läuft in beiden Sätzen parallel und zwar so, daß jeder Satzteil im gleichlaufenden Glied durch ein Synonym ersetzt wird" (cf Jes 1 10. 18; 44 22). Die zweite Art würde ich den „koordinierenden" Parallelismus nennen. B. beschreibt ihn so: „die Gedanken der Sätze als ganzer sind gleichlaufend, die einzelnen Satzglieder nehmen dagegen nicht Bezug aufeinander' (z. B. Jes 38 12). Bei der dritten Art von Parallelismus wird ein Gedanke durch Zusammenstellung verschiedener Einzelzüge aus der gleichen Situation veranschaulicht, wie etwa es Jes 52 2 geschieht. Man könnte das m. E. einen „additionellen" oder auch „summativen" Parallelismus nennen. Man darf diese fruchtbare und auch noch voranzutreibende Sicht der Dinge gewiß im Jubiläumsjahr des Parallelismus membrorum in besondere Erinnerung rufen. Wiewohl allein an der hebräischen Dichtung gewonnen, bleibt sie nicht darauf eingeschränkt, wie ja gerade die ugaritische Dichtung noch weitere Strukturuntersuchung erwarten kann.

Die beiden Gesetze des poetischen Stils, der Parallelismus membrorum und die Gleichheit von gedanklicher und rhythmischer Zäsur, haben auf jeden Fall auf die Sprachgestaltung eingewirkt. Parallelismus erfordert, um Monotonie zu vermeiden, eine Wohlhabenheit sowohl an Synonyma wie an koordinierbaren eingängigen Bildern. Das grundsätzlich geforderte Zusammenfallen von gedanklicher und rhythmischer Zäsur zwingt zwar zu relativ kleinen Satzeinheiten, aber die verbalen und nominalen Bildungsmöglichkeiten der hebräischen Sprache begünstigen eine Ausdruckskürze. Immerhin gibt es auch den aus mancherlei kleinen Satzeinheiten zusammengefügten Großsatz, die „lang dahinrauschende Periode", wie sie vor allem Deuterojesaja liebt (Köhler, Dtjes. 68 f.). Die große Freiheit in der Wortstellung trägt wesentlich dazu bei zu verlebendigen. Und es gibt für die Wortstellung nicht nur einen metrischen Zwang, sondern ebenso einen solchen des Affekts oder anderer emotionaler Triebkräfte. Einiges hierüber sagt Bloch in Abschn. IV seines Buches.

2.

Daß die israelitische Dichtung nicht nur den genannten beiden Stilgesetzen folgt, sondern auch eine rhythmisch-metrische Struktur aufzu-

weisen hat, ist immer wieder empfunden worden. Doch zweifelsfrei zu ermitteln, welcher Art sie ist, begegnet offenbaren Schwierigkeiten. Eine Überlieferung hierfür fehlt. Was Josephus über das Vorhandensein von Hexametern, Pentametern, Trimetern und ähnlichen Gebilden klassisch-antiker Metrik innerhalb der hebräischen Poesie behauptete, ist von gleichem Wert, wie wenn er seinen Lesern Pharisäer, Saddukäer und Essener als jüdische Philosophenschulen vorstellte. Man kann im Gegenteil mit aller Gewißheit sagen, daß ein quantitierendes, Längen und Kürzen der Silben wertendes Metrum wie im Griechischen und Lateinischen dem Hebräischen gänzlich unangemessen ist. Wie es um die Angleichung hebräischer Dichtungsform an die arabische Metrik bestellt ist, die sich im Mittelalter von Dunasch ben Labrat an (gest. um 990) findet, besonders bei Ibn Gabirol, Samuel ha-Nagid und Jehuda ha-Levi, kann hier außer Betracht bleiben. Nur darf man vermerken, daß diese Metrik bald ins alternierende System überging. Für die Zeit vorher bleibt zu entscheiden lediglich zwischen akzentuierendem und alternierendem System.

Zwei Unsicherheitsfaktoren erschweren die Entscheidung. Der überkommene Text hat ohne jeden Zweifel gewisse Alterierungen erfahren, wie Wortveränderungen, Textverkürzungen oder Texterweiterungen u. dgl. Je und dann können solche Alterierungen in irgendeinem Maße auch die rhythmische Struktur berühren. Die Frage ist, ob die rhythmisch-metrischen Grundsätze aus intakten Texten mit solcher Sicherheit zu erkennen sind, daß man aus ihnen textkritische Folgerungen ziehen darf. Solange das immer noch umstritten ist, kann man sich selbst und andern gar nicht genug Behutsamkeit oder gar Enthaltsamkeit anempfehlen. Es gibt Fälle, in denen das eine metrische System einen textkritischen Eingriff verlangt, während das andere ihn gerade verbietet.

Viel größeres Gewicht hat aber das den Text als ganzen angehende Problem der Aussprache des Hebräischen. Eine Einsicht in die metrische Struktur, die der hebräischen Dichtung eignet, setzt eine Klärung voraus, wie es um die Druckverteilung in Wort und Satz, um den Vokalismus und den Silbenbestand bestellt ist und was darüber für den Status der ehedem gesprochenen Sprache noch auszumachen ist. Darum also ist die metrische Struktur der biblischen Dichtung einerseits zu ermitteln in Anerkennung der von den Punktatoren in frühmittelalterlicher Zeit regulierten Aussprache, insonderheit nach der tiberiensischen Überlieferung, die sich gegenüber der voraufgehenden „palästinischen" und der babylonischen hat in Vorrang bringen können. Sie ist aber andererseits auch zu erfragen im Blick auf einen vormasoretischen Zustand der hebräischen Sprache. Er stellt sich uns dar einmal in den Transkriptionstexten, besonders der Sekunda, der zweiten Kolumne in der Hexapla des

Origenes (cf Brønno), zum andern nun in den Bibelhandschriften von ʿAin Feschcha, also der bisher veröffentlichten älteren Jesaja-Rolle und dem Habakuk-Midrasch, aber ebenso auch in den anderen dort gefundenen Handschriften.

Die masoretische Aussprachefixierung bedeutet gewiß das Endstadium einer langen voraufgegangenen sprachlichen Entwicklung. Es will aber beachtet sein, daß hier nicht eine lebendig weiterentwickelte Volkssprache festgehalten und in gültige Regeln gebracht worden ist. Vielmehr hat, wie uns das Kahles Untersuchungen eindringlich gezeigt haben, eine philologische und liturgische Renaissancebewegung, nicht ohne den Einfluß nestorianischer und islamischer Gelehrsamkeit, es unternommen, einem bestehenden sprachlich-liturgischen Zerfall Einhalt zu tun und durch Überprüfung der Überlieferung, aber auch durch schematisierende und repristinierende Konstruktion eine dem liturgischen Vortrag und seinen überkommenen musikalischen Formen angemessene Sprachgestalt auszuarbeiten. Mehr freilich, als daß die Aussprache in die ererbten musikalisch-rhythmischen Formen sich einfügen mußte, vermögen wir nicht auszusagen. Man mag vermuten, daß diese musikalischen Formen in der Hymnodik wie im Lektions- und Orationston denen der christlichen Kirche, zumal des Ostens, entsprachen, schon weil der altkirchliche liturgische Gesang im altsynagogalen Gesang seine wichtigste Wurzel gehabt hat, wie ja auch (cf Adam, in: Wort u. Dienst, Jahrb. d. Theol. Schule Bethel 1952, S. 21–23) Schriftlesungen der Synagoge zu liturgischen Lesungen der Kirche geworden sind. Es wäre aber gerade im Blick auf die rhythmisch-musikalische Lesung des Bibeltextes, wie sie von den Masoreten gewollt war, erforderlich, die voraufgehende liturgische Überlieferung mitzuuntersuchen, also sowohl die von Cowley 1909 veröffentlichte „Samaritan Liturgy" mit ihren aramäischen Marka-Hymnen wie die von der Mitte des sechsten Jahrhunderts an beginnende Pijut-Dichtung. Über die Texte, die Probleme und die bisherige Arbeit daran unterrichtet Kahle, Cairo Geniza, S. 20–33. „The metrical form of this poetry is in general the same as that which we know from the Old Testament" (ibidem S. 28). Aber eben das zu wissen genügt nicht.

Wesentliches Merkmal der masoretischen Aussprachereglung ist es, daß der Wortdruck nach Möglichkeit auf die Ultima-Silbe gelegt wird und nur in bestimmt geregelten Fällen (cf Bauer-Leander § 12 t–z) die Paenultima trifft. Die beiden Fälle von Antipaenultimadruck (B-L § 12 a′) sind für die Metrik irrelevant. Daß die Paenultima-Betonung am Versende überhängende Silben schaffen darf, daß gewisse Pausabildungen (*qātálāh*, *qātálū*, *ḥóli*, *pâri* usw.) das geflissentlich auch tun, könnte mit der Form der musikalischen Schlußwendungen nach dem Rezitationston

zusammenhängen. Sieht man von dem nicht allzu großen Bestand an einsilbigen Worten ab, so ist nicht zu verkennen, daß die Akzentverhältnisse aus der vorherrschenden Dreiradikalität eine besondere Fülle von zweisilbigen Wortbildungen haben entstehen lassen: *qātal*, *ʾiiqtol*, *niqtal*, *qittel*, *hiqtīl*, *dābār*, *gādōl*, *mišpāṭ* usw. Dabei wurden offene Silben vor dem Hauptdruck durch die „Vortondehnung" ihres Vokals vor Reduzierung geschützt. Haben hinzugekommene Bildungselemente wie Endungen oder Suffixe den Silbenbestand vermehrt, so sucht man ihn, wo es möglich ist, durch Reduktion wieder in die rhythmische Zweiphasigkeit zu bringen. Es entstehen: *dᵉbārīm*, *dᵉbārō*, *qᵉtaltäm* usw.; aber auch: *ʾiiqtᵉlū*, *qattᵉlū* u. ä., sowie *qātᵉlāʰ*, *qātᵉlū* usw. Hinsichtlich des bei der Reduzierung von Vokalen entstandenen Murmelvokals läßt sich erheben, daß durch ihn im allgemeinen kein metrischer Silbenwert mehr gegeben ist. Eine Silbe mit Murmelvokal am Wortanfang (sog. Schwa mobile) wäre bei einer musikalischen Transkription mit einer an die Vollnote herangebundenen Vorschlagnote zu vergleichen, die in deren Zeitwert hereingenommen ist. Formen wie *dᵉbārīm*, *qᵉtaltäm* usw. sähen also im Notenwert so aus: . Reduzierung in der Wortmitte, wie oben in *ʾiiqtᵉlū* usw., hat im allgemeinen völligen Silbenschwund hervorgerufen. So formuliert denn auch Jepsen, „daß eine Aussprache des *Šwa* als Murmelvokal inmitten eines Wortes nirgends beabsichtigt war; ob *jikbad*, *kib-di*, *kabb-di*, *kåb-du*, *jikb-du*, *das Šwa* soll immer lautlos sein" (S. 3). So haben ebenfalls als zweiphasig zu gelten Formen wie *ʾiaʿam-dū* oder *poʿol-kā*, wie ja die Sekunda der Hexapla *ʾiiqr-ṣū* mit *ικερσου* oder *ʾiiśm-ḥū* mit *ισσεμου* wiedergibt. Der Zweiphasigkeit von *qāt-lū* (und dann auch *qāt-lāʰ*) entsprechen Transkriptionen wie *ταμιου*, *αμρου* usw.; dazu auch schon in DS J^A *mālū* statt *mālʾū* (ursprünglich *mālēʾū*). In allen diesen Fällen wäre es angebracht, auf jede Transkription des Schwa zu verzichten. Doch gibt es andererseits auch Fälle, in denen für eine Silbe mit Murmelvokal auch ein metrischer Wert in Anspruch genommen wird. Das kann gelegentlich durch die Akzentuation angedeutet sein. Auch weist darauf ebenso gelegentliche Verwendung eines Chateph-Lautes unter einer Nicht-Laryngalis, z. B. Jes 9 3: *ʾät-ʿol subbᵒlō*. Über die Elision des Schwa bei Aufhebung einer Gemination handelte schon Sievers (Metr. Stud. I, 292 ff.). Steht ein Chateph-Laut nach einer Laryngalis am Ende einer drucklosen Silbe im Wortinnern, so gilt, daß die rhythmische Zweisilbigkeit dadurch nicht aufgehoben ist. Diese Laute, die an die Stelle eines silbenschließenden Schwa getreten sind, „dienten . . . zur Sicherung der in der Überlieferung mit den Laryngalen verbundenen Vokalaussprache" und sind „erwachsen aus einem Kompromiß zwischen grammatischer Einsicht und Bindung an die Überlieferung" (Jepsen,

S. 4). – Drei- und mehrsilbige Worte erhalten bekanntlich auf der Antipaenultima einen Nebendruck. In dem fünfsilbigen *šȧbuʿo̊teḫkäm* liegt sogar ein Nebendruck zum Nebendruck vor. Die tiberiensische Schule macht den Nebendruck in offenen Silben durch ein Meteg kenntlich, wobei aber die Handschriften hinsichtlich der Regeln dieser Metegsetzung nicht unerheblich voneinander abweichen. In geschlossenen Silben unterbleibt solche Kenntlichmachung, obwohl phonetisch alles dafür spricht, daß auch hier ein Nebendruck sich einstellte. Immerhin dürfte auch dieser Sachverhalt für die Metrik beachtlich sein. Er würde aussagen, daß die Tiberienser dreisilbige Worte (bei mehrsilbigen ist es nicht so) nicht immer und nicht notwendigerweise doppelt akzentuiert (Haupt- und Nebendruck) empfunden haben, sondern daß sie auch, bei aller Neigung zur regulären rhythmischen Zweiphasigkeit, regelrechte rhythmische „Triolenbildungen" hinnehmen konnten. Welche metrische Bedeutung schließlich die „Segolatisierung" hat, die Auflösung doppelt geschlossener Silben mit Hauptdruck durch Einfügung eines Hilfsvokals, ob sie überhaupt eine solche Bedeutung hat, kann nur als Frage herausgestellt werden, weil hierauf die metrische Theorie selber wird antworten müssen.

Es soll nicht ratsam sein, einen zweiten Schritt vor dem ersten zu tun; aber man soll auch wissen, daß es mit einem Schritt allein nicht sein Bewenden haben kann. So darf es für den vormasoretischen Status des Hebräischen an dieser Stelle genügen, auf die Behandlung der Fragen durch Kahle (Hdschr., vgl. die dort verzeichnete weitere Lit.) und besonders durch R. Meyer (ThLZ 1950 u. ZAW 1951) hinzuweisen. In der Frage der Druckverteilung in alter Zeit formuliert Meyer (ZAW 1951, 228; cf Beer-Meyer, Hebr. Gramm. I, 1951, § 21, 2): „Zur Zeit, als das Hebräische noch gesprochene Sprache war, lag der ehemals freie Akzent auf der Pänultima, sofern sie lang oder die entsprechende Form durch Afformative bzw. Suffixe erweitert war, sonst auf der drittletzten Silbe. . . . Durch den Verlust der Auslautvokale rückte der Druck eine Silbe weiter zum Wortende, so daß er sich nunmehr teils auf die Ultima, teils auf die Pänultima verteilte." „Diese Regel scheint durch ʿAin Feschcha, damit aber gleichlaufend durch das Hebräische der Samaritaner bestätigt zu werden, soweit nicht hier nachweislich Fälle von Schematisierung vorliegen." Für ʿAin Feschcha ergäben sich demzufolge Formen wie *i̯éqṭol, i̯eqṭólū*, bzw. *qáṭal, qaṭálū, qaṭalūnī* bzw. *dábar, dabarákā* u.ä., oder als Pron. pers.: *ʾanṓkī, ʾátta, ʾátti, hūʾā, hīʾā, ʾanáḫnū, ʾattímā, ʾattínnā, hímmā, hínnā*. Auf jeden Fall liegt in der Schreibweise der ʿAin-Feschcha-Handschriften eine Ausspracheüberlieferung vor, die mit der gesprochenen Sprache noch ohne Bruch zusammenhing.

Daß der vorhin erwähnte Verlust der Auslautvokale und der damit zusammenhängende Akzentwechsel auf die Metrik stark, ja geradezu „revolutionierend" eingewirkt haben, hat mit Nachdruck Albright (JBL 1942, 117 und Cath. Bibl. Qu. 1945, 19) ausgesprochen[1]). Er hat 1942 diesen Vorgang in die Zeit zwischen 14.–11. Jh. angesetzt, 1945 gibt er dafür das 13. Jh. an. „The revolution was phonetically quite comparable to the one which replaced Latin and Greek meters by Romance and modern Greek accentual (!?) forms." Kanaanäische Dichtung, wie sie dieser „prosodic revolution" voraufging, also die Dichtung Ugarits, müsse viel stärker an eine bestimmte Silbenzahl gebunden gewesen sein, als es die nachfolgende hebräische war. Vieles deute darauf hin, daß sie sei „partly accentual and partly syllabic (i. e., it depended on counting syllables), though the precise laws governing it are still obscure . . .". Als Beispiel gibt Albright die Stelle III AB, A 10 (= Gordon, Handb. II, Text 68, 10):

tíqqaḥu múlka ʿōlámika
dárkata dáta dardărika.

Ebenso ließe sich auch die von Albright wegen der Beziehung zu Jes 27 1 gebrachte Stelle aus I* AB, I, 1–2 (= Gordon, 67, 1–2) anführen, die vierhebig zu lesen sein dürfte:

kī-tímḥaṣu Lōtān baṯna b-r-ḥ
takálliyu baṯna ʿ-q-l-t-n.

Gleichheit der Silbenzahl, u. zw. fast in jeder Periode 10 oder 11 Silben, zeige sich auch in dem Stück, das die Herstellung von Dan'els Bogen beschreibe (JNESt 1942, 227 ff.).

Fassen wir das Voraufstehende zusammen! Zwischen ugaritischer und hebräischer Dichtung liegt ein prosodischer Umbruch, dessen Auswirkungen auf die hebräische Metrik aber vorab noch schwer faßbar sind. Hebräische Metrik weiß noch um einen anderen Umbruch, der sie sogar vordringlicher angeht. Sie hat zu ermitteln die rhythmisch-metrische Struktur poetischer Bibeltexte sowohl in frühmittelalterlich-masoretischer Aussprache wie in der heute greifbarer gewordenen vormasoretischen Form. Ob der Aussprachewandel einen erheblichen metrischen Wandel bedingt hat, vermögen wir auch hier noch nicht genügend zu sehen. Immerhin ist nicht ohne weiteres mehr vorauszusetzen, daß hebräische Metrik zu allen Zeiten eine und die gleiche Struktur gehabt haben müsse. Vielleicht geht auch gerade wegen der prosodischen Umbrüche für uns einiges in der metrischen Rechnung nicht mehr recht auf.

1) Die Kenntnis der beiden mir sonst unzugänglich gebliebenen Artikel Albrights verdanke ich der Freundlichkeit von W. Baumgartner.

3.

Vorderhand bleibt immer noch genug zu tun, um die Klärung der metrischen Fragen auf Grund der masoretischen Aussprache einigermaßen zu erzielen. Zu diesem Zweck tut man gut, sich die beiden heute konkurrierenden Systeme, das akzentuierende und das alternierende, deutlich herauszustellen. Das von Ley und Budde und bahnbrechend von Ed. Sievers vertretene akzentuierende System hat die weitgehendste Zustimmung gefunden. Beim akzentuierenden Metrum gibt der Wort- und Satzakzent den Maßstab für den Versrhythmus. Versiktus und Wortakzent fallen normalerweise zusammen. Nur wenn zwei Wortakzente unvermittelt nebeneinander zu stehen kommen, wird, wenn möglich, im ersten Wort der Ton zurückgezogen. Der Wortakzent in der masoretischen Aussprache bringt es mit sich, daß der hebräische Vers steigenden, „jambischen" bzw. „anapästischen" Rhythmus hat (vereinzelt mit „überhängenden" Silben). Nach S. besteht ein Takt aus einer Hebungssilbe und 0–3 (sic!) Senkungssilben (andere gestatteten gar 4, selbst 5 Senkungssilben und trugen zu der Willkür bei, überhaupt nicht mehr nach der Zahl der Senkungssilben zu fragen). Die normale Fußfüllung habe, sagt S., 2 Senkungssilben und 1 Hebungssilbe (× × ◿). Die nur einsilbige Senkung setze im Verseingang eine Pause voraus (p × ◿), im Versinnern bedinge sie die Überdehnung der vorhergehenden Hebung (× × ◿ × × ◿ ≧ × × ⌊ × ◿). Eine dreisilbige Senkung dagegen vermindere die voraufgehende Hebung. Fehle jede Senkung, so sei eine Zerdehnung zu fordern. Worte und Wortgruppen mit einem reicheren Silbenbestand, wobei silbische Murmelvokale eingerechnet sind, müssen doppeltonig werden.

Die Takte schließen sich zusammen zu Reihen und Perioden. An Reihen gibt es entsprechend der Zahl der Hebungen den Zweier, den Dreier und den Vierer (Littmann stellt in seinen Tigre-Liedern auch den Einer fest). Eine Reihe bildet keine metrische Einheit. Robinson (ZAW 1936, 31): „Now we cannot too strongly emphasize the fact that there can be no such thing as an isolated stichos." Doch muß man hinzufügen, daß sich überhängende Reihen bisweilen in Abschlüssen finden. Die einfachste, freilich seltene Form der Periodenbildung ist der Doppelzweier (2 + 2); cf Ps 29 1 f. Das entspricht der Tatsache, daß die einfachste Aussage aus zwei Satzteilen, Subjekt und Prädikat, besteht (cf Robinson S. 33). Doch strebt solche Begrenzung nach Ausdehnung. Verstärkt man den Doppelzweier in einer seiner Reihen um einen Takt, so erhält man den von Budde als Klageliedmetrum (Qinah) aufgewiesenen Fünfer (3 + 2 bzw. 2 + 3), der häufig mit dem Doppelzweier wechsele. Das verbreitetste Versmaß im akzentuierenden System ist der Doppeldreier (3 + 3), mit

dem der durch zwei Dihäresen gegliederte Sechser (2 + 2 + 2) wechseln kann. Die Verstärkung des Doppeldreiers durch eine weitere Reihe ergibt den nicht selten verwendeten Neuner (3 + 3 + 3); so etwa Ps 100. In der prophetischen Literatur erscheint er auch kombiniert mit dem Sechser. Seltenere Perioden sind der Siebener (als 4 + 3 bzw. 2 + 2 + 3) und der Achter (gewöhnlich 3 + 3 + 2).

Eine ernsthafte Bestreitung ist dem akzentuierenden System nur aus der Auffassung erwachsen, daß der hebräische Vers wie der syrische (und weiter auch wie der byzantinische, mittelalterlich-lateinische und romanische) auf dem Prinzip der Silbenalternation beruhe. Diese einst von Bickell ausgesprochene, aber völlig unzulänglich dargelegte Theorie hat ihren eigentlichen Anwalt in Gust. Hölscher erhalten. Von ihm haben wir bisher allerdings nur die 1920 (ZAW Beih. 34) gegebene Umrißskizze seiner Anschauungen von den hebräischen Versverhältnissen. Sehr zu verweisen ist freilich auch auf seine 1932 erschienene „Syrische Verslehre". Mit einer dem Qina-Metrum geltenden Untersuchung ist 1950 Mowinckel auf die Seite von Hölscher getreten. Eine umfassende Darstellung der nach dem Alternationsprinzip sich ergebenden Verstypen steht noch aus.

Der hebräische Vers ist nach dieser Theorie in seinem Grundschema (wie der syrische) eine Alternation von Hebungen und Senkungen. Die rhythmische Form bestimmt sich durch die Zahl der Hebungen. Der paarweise zusammengebundene Vierheber (4 + 4), dem Sieverschen Doppeldreier vielfach entsprechend, wird besonders in der Weisheitsdichtung verwendet (vgl. Hölscher, Das Buch Hiob [in: Hdb. z. AT, 17], ²1952, 8); Mowinckel will ihn deshalb „Maschalmetrum" nennen. Der asymmetrische Qina-Vers, nach Budde ein Fünfer (3 + 2 bzw. 2 + 3), stellt sich im alternierenden System als eine Periode von 4 + 3 Hebungen dar, als eine „brachykatalektische Doppeldipodie" (Hölscher). Eine Durcharbeitung der Texte nach dem Alternationssystem wird ohne Zweifel noch andere rhythmische Formen herausstellen können.

Das alternierende System rechnet grundsätzlich mit einsilbigen Senkungen. Man wird zugestehen müssen: das ist dem hebräischen Sprachrhythmus masoretischer Reglung, den Erscheinungen von Vortondehnung, Nebendruck, der Druckveränderung beim Nebeneinander von zwei stärkeren Drucksilben, also der bevorzugten rhythmischen Zweiphasigkeit weithin angemessen. Es ist allerdings zu fragen – auch Mowinckel fragte es – und im Einzelnen noch zu klären, ob die zweiphasige Taktzeit (× ⏑) sich nicht gelegentlich in eine dreiphasige, „triolische" (× × ⏑) aufspalten kann (s. schon ob.). So hätten dann also alle die Fälle, in denen eine Silbe mit Murmelvokal einem musikalischen Vorschlag zur Hauptnote gleich zu werten ist, eine ehedem triolische Figur in eine zweiphasige

umgebildet. Nach der anderen Richtung hin kann glattes Alternieren modifiziert werden durch Synkope bestimmter Senkungssilben. Ob es dabei über die frei angewandte Synkope hinaus Verse mit feststehender Senkungssynkope gegeben haben könnte, erscheint als sehr zweifelhaft, wäre aber bejahend oder verneinend festzustellen. Schließlich wäre zu betonen, daß sich die Versbetonung nicht unbedingt und nicht ausschließlich nach dem grammatischen Akzent zu richten braucht. Sie wird es weithin tun. Aber die jüdischen Grammatiker lehrten selbst schon Druckverschiedenheit in Pausal- und Konsekutiv-Formen und dazu, aus rein rhythmischen Gründen, in den Fällen des „*nāsōg ʾāḥōr*".

Ein Beispiel, u. zw. Ps 121, möge den Unterschied der beiden metrischen Systeme zeigen. In akzentuierender Metrik vermerken einerseits Gunkel (HK z. St.), andererseits Hs. Schmidt (HbAT z. St.): 3 + 3, 3 + 3, 3 + 2 (Schm.: 3 + 3), 2 + 2 + 2, 2 + 2 + 2, 3 + 2 (Schm.: 2 + 2 + 2), 3 + 2 (Schm.: 2 + 2 + 2), 2 + 2 + 2 (Schm.: 3 + 3). Duhm (KHC ²1922 z. St.) gibt als durchlaufend 3 + 2 an. Alternierend ergeben sich, ebenso durchgängig (also wohl auch für v. 5 f.) 4 + 3 Hebungen. Die zweiten, also die kürzeren Reihen in den Perioden weisen gelegentliche Synkopen auf. Somit:

ʾäśśāʾ ʿeinaj ʾäl-hähārīm
ʿäzrī [jābōʾ ?] meʿim Jahwäh
ʾal-jitten lammōṭ ragläkā
hinneh loʾ-jānūm wlōʾ jīšān
Jahwäh šomräkā Jahwäh ṣillkā
jōmām haššämäš loʾ jakkäkkah
Jahwäh jišmŏrkā mikkŏl-rāʿ
Jahwäh jišmor-ṣeʾtkā ubōʾäkā

meʾajin jābōʾ ʿäzrī
ʿośeh šāmajim wāʾāräṣ
weʾal-jānūm šomräkā
šōmer Jiśrāʾel
ʿal-jad jmīnäkā
wjāreah ballājlāh
jišmor ʾät-napšäkā
meʿattāh wʿad-ʿōlām.

Hierzu einige Bemerkungen! In v 1 verlangt das alternierende System, eine Hebung auf den Artikel zu legen. Bauer-Leander (§ 12h, S. 178) heben am Artikel die „starke Lautfülle" hervor, die „unmittelbar hinter sich keine Drucksilbe duldete". – In v 2 wäre eine Verkürzung des metrischen Schemas auf 3 + 3 Hebungen hinzunehmen, sofern man nicht durch die oben vorgeschlagene Einfügung, die in chiastischer Stellung dem Schluß von v 1 entspricht, auffüllen will. – In v 4 empfiehlt es sich, den ersten Takt triolisch zu lesen; es ginge auch: *hinnéh loʾ-jānūm* . . . In der Kurzreihe mag man erwägen, ob man, wie oben, eine Synkope annehmen oder mit Zurücknahme des Tones *šōmer* lesen soll. – Die beiden

Kurzreihen in v 5 u. v 6 könnten durchaus auch zweitaktig gelesen werden; für drei Hebungen (mit Synkopen) spräche allein die rhythmische Analogie. – Beachtlich ist in v 7 die Setzung der Nota accusativi. Wie hernach an weiteren Beispielen dargetan werden soll, ist das lediglich „metri causa" geschehen.

Gleiches ließe sich etwa an Ps 127 aufzeigen. An akzentuierender Lesung ist zu verbuchen:

Schmidt: 3+3, 3+3, 2+2+2, 3+4; 3+3, 3+3, 2+2+2, 2+2
Gunkel: 3+3, 3+3, 3+2, 3+3; 4+3, 3+2 (3), 2+2+2, 2(3)+2

Alternierende Lesung hat auch hier durchgängig 4 + 3. Nur am Abschluß des ersten Psalmstückes (v 2 Ende) findet sich einmal eine Ausweitung auf 4 + 4. Lehrreich ist auch hier in v 5a die Verwendung der Nota accus. aus rein metrischen Gründen: *'ät-'áśpātṓ mehắm*. Die unmittelbar folgenden Worte *lo'-ʒebošu ki-ʒ^{e}dabb^{e}rū* haben in alternierender Lesung ohne weiteres vier Ikten. In v 4 dürfte die Kurzreihe der Langreihe voraufgestellt sein.

4.

Gibt es Gründe, um dem alternierenden System den Vorzug vor dem akzentuierenden zu geben? Wohlgemerkt: für die Lesung des Bibeltextes nach der masoretischen Aussprache. Akzentuierende Lesung gibt, anders als die alternierende, der subjektiven Auffassung allzu reichlichen Spielraum. Schon die oben vorgeführten Beispiele gaben davon etwas zu erkennen. Aber diesem und sonstigem Mißbehagen soll nicht weiter Raum gegeben werden. Vielmehr sei hier, allem anderen voran, der Beweisgang Mowinckels für das Alternationsprinzip wiedergegeben. Zum Objekt seiner metrischen Überprüfung nahm M. die Qina-Dichtung in Thr 1–4. Der Qina-Vers hat anerkanntermaßen die Eigentümlichkeit, daß er sich aus einer „Langreihe" und einer „Kurzreihe" zusammenfügt. In Frage steht, ob es sich akzentuierend um Gebilde von 3 + 2 Hebungen handelt oder ob alternierend 4 + 3 Hebungen einander folgen. M. verweist nun auf solche Fälle, wo die Kurzreihe unzweifelhaft drei Sinneinheiten enthält und folgerichtig und unvoreingenommen auch dreifüßig zu rhythmisieren ist. Bei 243 Versperioden finden sich 75 Kurzreihen, die drei Hebungen haben, und 54 Langreihen mit deren vier. Zu diesen eindeutigen Fällen kommen hinzu 53 Kurzreihen, die durch einen vorhandenen Nebenton dreitaktig sind, und 79 Fälle ähnlicher Art in Langreihen. Außerdem ist an einigen weiteren Stellen noch mit Synkopierung zu rechnen. Jedenfalls – so M.s Ergebnis – „lassen die allermeisten Perioden sich nach dem Schema 4 + 3 rhythmisieren". Bei dem verbleibenden Rest

müsse man mit Veränderungen in der Aussprache und „etwaigen feineren Nuancen der Metrik", vielleicht auch mit Überlieferungsfehlern rechnen.

Es läßt sich aber hierüber hinaus noch einiges mehr zugunsten des alternierenden Systems anführen. Und da das akzentuierende System bisher ausreichend dargestellt worden ist, dürfte es billig sein, daß auch dem alternierenden System einmal genügend Rechnung getragen wird. Was ich zu seinen Gunsten beizubringen habe, sind freilich nur „kleine Dinge". Aber vielleicht haben auf diesem Gebiet gerade die kleinen Beobachtungen ein besonderes Gewicht.

Ausgegangen sei von einigen solcher Beobachtungen, die Ludwig Köhler an der prophetischen Dichtung Deuterojesajas machte, die aber bei ihm deshalb nicht zur vollen Wirkung kamen, weil er mit dem akzentuierenden System rechnete, ja diesem System zuliebe auch manche Textänderung glaubte vornehmen zu müssen (sein Beitrag zu Tritojesaja ist in dieser Hinsicht unergiebig).

Über die Setzung des bestimmten Artikels vermerkt K. (S. 57), daß Dtjes. ihn „nur aus Gründen des Wohlklangs, also nur ausnahmsweise" habe. Dabei hebt er die Stelle 42 16 heraus als „ein den metrischen Einfluß gut zeigendes Beispiel". Das ist es in der Tat. Aber das ist es stringent erst im alternierenden System. So lohnt es, die Einheit, innerhalb deren sich das Beispiel findet, als ganze metrisch vorzuführen. K. gibt akzentuierend an: 2 + 2, 2 + 2, 3 + 3, 3 + 2, 3 + 3, 3 + 3, 3 + 3, 2 + 2, 2 + 2. Aber selbst dieses Mischmetrum kommt erst durch einige Emendationen heraus. So fällt *ʾāḥad* am Schluß von 14 „wegen des Metrums". So wird in 16 das erste *loʾ ʾādāʿū* im Anschluß an Duhm und in 17 mit Marti *nāsogū ʾāḥōr* getilgt, ferner *lipneʾhäm* in 16 hinter das zweitfolgende Wort gestellt. Das alles erübrigt sich dagegen bei alternierender Lesung. Es liegen dann fünf Strophen vor aus Periodenpaaren mit 3 + 3 Hebungen. Zweimal ist – v. 16aβ und 17 b – dieser Verstypus ersetzt durch eine Aufgliederung in 4 + 2 Ikten, beidemale im Strophenende. Der Strophenanfang weist zweimal eine Unregelmäßigkeit auf; 16 bα und 17 a sind nach dem vorliegenden Text wegen des darin befindlichen *lipneʾhäm* bzw. *ʾebošū bošät* überdehnte Perioden von der Form 2 + 3 + 3 bzw. 3 + 2 + 3. Wer hier vereinheitlichen will, vereinheitliche durch Streichung der Überfüllungen. Wer es nicht will, der rechne hier und anderswo mit der „metrischen Überdehnung". Der typisch rhetorische Charakter der deuterojesajanischen Dichtung (vgl. Köhler S. 80f.) empfiehlt letzteres sogar. Hier der Text:

häḥᵃšeʾtī meʿōlām — *ʾaḥᵃrīš ʾätappāq*
kaʾʾōledāh ʾäpʿäh — *ʾäššom ʾäšʿap ʾāḥad.* –

ʾaḥarīb hārīm ugbāʿōt *ʿukŏl-ʿāśbām ʾōbīš*
ʿuśamtī nhārōt lāʾiʿīm *ʿuaʾᵃgammīm ʾōbīš.* –
ʿuhōlaktī ʿiʿurīm *bdäräk loʾ iʿādāʿū*
bintībōt loʾ-īādᵉʿū *ʾadrīkem.* –
ʾāśīm maḥšāk *lipneʿhām lāʾōr umaʿᵃqaššīm lmīšōr*
ʾellähʰ haddebārīm *ʿaśītim ʿuloʾ ʿᵃzabtīm.* –
nāsogū ʾāḥōr *ʿebošū bošät* *habboṭᵉḥīm bappāsäl*
hāʾomᵉrīm lmassekāʰ *ʾattäm ʾäloheʿnū.*

Ein weiteres Beispiel Köhlers ist 40 22:

haʿiʿošeb ʿal-ḥūg hāʾāräṣ *ʿuʿošᵉbäʿhā kaḥᵃgābīm* (4 + 4).

Mit Recht bemerkt K., daß die Nichtsetzung des Artikels „klanglich unschön" wäre. Sie ergäbe auch, so ist weiter zu sagen, metrisch einen „Dreifüßler" statt des erforderlichen „Vierfüßlers". Sehr schön ist auch Prv 20 1:

leṣ haʿiʿaʿin homäʰ šekār *ʿukol-šogäʰ bō loʾ ʿiäḥkām.*

Hier hat *ʿiaʿin* den Artikel, während *šekār* ihn nicht hat. Der einzige Grund, weshalb das so ist, ist das metrische Anliegen, die am Anfang unschöne Synkope zwischen *leṣ* und *ʿiaʿin* durch den als Senkungssilbe dienenden Artikel zu vermeiden. Bei *šekār* dagegen würde die Setzung des Artikels zwei Senkungssilben eingebracht haben; das wird vermieden. Synkopierung einerseits und Vermeidung der Synkope andererseits zeigen die beiden gleichlautenden Stellen Prv 21 9 und 25 24. Im ersten Falle steht:

ṭob lāšäbät ʿal-pinnat-gāg;

im andern: „ *šäbät* „ „ „ .

Was vom Artikel gilt, läßt sich ähnlich auch von der Nota accusativi sagen. Auch sie steht nach K. bei Dtjes „nur aus Gründen des Wohlklangs, also nur ausnahmsweise" (S. 57). Ganz mit Recht vermerkt K. zu 40 13: *ʾät* stehe, „um eine tonlose Silbe zwischen zwei Tonsilben zu haben"; nämlich:

mī -tikken ʾät-rūᵃḥ ʿiahʿüʰ ...

Dagegen ist seine Behauptung, daß im nachfolgenden Verse die Präposi-

tion gesetzt sei, „um nicht mit der Tonsilbe zu beginnen", keineswegs stichhaltig. Es könnte durchaus sein, daß gerade zu betonen wäre:

'ät-mī nōʿāṣ ʯaḫbīnehū . . .

Aber auch ohne das ist die Präposition aus Sinngründen nicht zu entbehren. Von den von K. weiter angeführten Fällen (z. B. 48 14; 49 25; 51 17. 22) sei lediglich die Stelle 49 6 noch besonders herausgehoben. K., der hier den Text erheblich reduziert, streicht auch *'ät* „als Prosaisierung". Gerade hier aber ist für eine alternierende Lesung das *'ät metri causa* notwendig. Es liegen „Vierfüßler" vor:

nāqel mihḫōtkā lī ʿäbäd lhāqīm 'ät-šibteḫ ʯaʿaqob
unṣīreḫ ʯiśrāʾel lhāšīb . . . . . .

Es heißt metri causa *'ät-šibteḫ*, aber es heißt ebenfalls metri causa lediglich *unṣīreḫ*, also ohne *'ät*. Im Vortrag wird somit unterschieden, ob die Nota accusativi einen Eigenton hat oder nicht. Die Punktatoren unterscheiden demzufolge *'ät-* (mit Makkeph) und *'et*; nur kann man sich metrisch nicht mehr in allen Fällen auf sie verlassen, wie das die obigen Beispiele zeigen.

K. stellt des weiteren fest, daß Dtjes. weithin den „nackten Relativsatz" bevorzugt und dann die Relativpartikel *'ašär* fortläßt. Wo er sie dagegen setze, geschehe es „der metrischen Fülle wegen". Aus seinen Beispielen sei 51 17 herausgegriffen:

hitʿōrᵉrī hitʿōrᵉrī qūmī ʯᵉrūšālem
'ašär šātīt miḫḫad ʯahʯäh 'ät-kōs ḥᵃmātō
'ät-qubbaʿat kōs hattarʿelāh šātīt māṣīt.

Das Metrum ist 4 + 3, in der dritten Periode 4 + 2, sofern nicht auch hier synkopierend dreifüßig zu lesen ist. K. gibt akzentuierend 2 + 2, 2 + 2 + 2, 2 + 2 (*kōs* gestrichen) an. Vom Alternierungsprinzip her ergibt sich ferner, daß in den meisten Fällen, für die K. die Relativpartikel „als Prosaisierung" zu streichen empfiehlt, gerade ihre Beibehaltung zu fordern ist. So 47 15:

ken hāḫū-lāk 'ašär ḫāgāʿat . . .

So 50 1 a:

'eḫ zäh sepär krītūt 'immkäm 'ašär šillaḥtīhā
'o mi minnōšaḫ 'ašär mākartī 'ätkäm lō.

So 55 11; um der Strophenbildung sei v. 10 mit hinzugesetzt:

ki ka'ᵃšär i̯ered haggäšäm *u̯haššäläg min-haššāmai̯im*
u̯šāmmāʰ lo' i̯āšūb *ki 'im-hiru̯āʰ 'ät-hā'āräṣ*
u̯hōlīdāh u̯hiṣmīḥāh
u̯nātan zäraʿ lazzoreᵃʿ
u̯lähäm lā'okel –
ken i̯ihi̯āʰ dᵉbārī *'ᵃšär i̯eṣe' mippī*
lo'-i̯āšūb 'elai reⁱqām
ki 'im-ʿāśāʰ 'ät-'ᵃšär ḥāpastī
u̯hiṣlīᵃḥ 'ᵃšär šᵉlaḥtīu̯.

Hier liegen zwei Strophen vor, von denen die zweite um eine Periode verkürzt ist: 3 + 3, 3 + 3 (fehlt in der 2. Str.), 2 + 2, 2 + 2, 3. Keine der drei Relativpartikel in v. 11 ist also metrisch zu entbehren.

Einige poetische Stellen (Jes 56 9; Zph 2 14; Ps 50 10; 104 11. 20; 79 2; dazu – archaisierend – Gen 1 24) haben statt der Constr.-Form *ḥai̯i̯at* die Form *ḥai̯tō*, in die ursprünglich der nachfolgende Artikel eingegangen zu sein scheint. In der Gezer-Inschrift, einem Beispiel für südpalästinischen Dialekt, scheint der fehlende Artikel durch ein Waw compaginis ersetzt worden zu sein; BL § 65 i, S. 525. In den phönikischen Inschriften nimmt der Gebrauch des Artikels ab, je mehr man zeitlich zurückgeht (Albright, Cath. Bibl. Qu. 1945, 17). Die Verwendung dieser Form dürfte lediglich in metrischen Erfordernissen ihren Grund gehabt haben; man kann durch sie eine Verkürzung um einen Takt erzielen. Dreifüßig ist:

umeḥai̯i̯at hā'āräṣ (Hi 5 22).

Dagegen steht zweifüßig Ps 50 10:

(kī-lī) kŏl ḥai̯tō-i̯āʿar.

In andern Fällen dient die Form dazu, um überhaupt ein flüssiges Metrum zu erzielen. So Ps 104 20:

bō-tirmoś kŏl-ḥai̯tō-i̯aʿar.

In gleicher Weise ist zu beurteilen Ps 114 8:

hahopᵉkī haṣṣūr 'ᵃgam-māi̯im *ḥallamīš lmaʿi̯nō-māi̯im.*

Über *hopᵉki* hernach! Die Fälle Nm 23 18; 24 3. 15 (*bᵉno*) sind für die metrische Entscheidung ohne Belang.

Chireq compaginis findet sich in gewissen Status-constr.-Fällen, wozu auch gewisse Partikel (*zūlātī, minnī, biltī, ʾapsī*) gehören, sowie gelegentlich in Partizipialformen („im sichtlichen Streben nach voller tönenden Formen"; GK § 90 m). Die Verwendung solcher Formen wird im Alternationssystem begreiflich. Gen 49 11a u. 12 sollen in ihren vorderen Reihen genau so vierhebig gelesen werden, wie es für die zugehörigen Parallelreihen geboten ist. Darum:

ʾos^{e}rī laggäpän ʿīro^{h} ułaššoreqā^{h} b^{e}ni ʾ^{a}tonō . . . .
ḥaklīlī ʿei̯nai̯im mii̯i̯āi̯in ulbän-šinnai̯im meḥālāb.

Entsprechend verhält es sich Jes 22 16; Ps 101 5; 114 8; 123 1 u. a.

Deutlich ist auch der alternierende Rhythmus beabsichtigt in Wendungen wie

m^{e}le^{ʾa}tī mišpāṭ (Jes 1 21),
hāʿīr rabbātī ʿām, rabbātī baggōi̯im, śārātī bamm^{e}dīnōt (Thr 1 1),
nāʾdārī bakko^{a}ḥ (Ex 15 6) u. ä.

Auch in die Prosasprache können rhythmisch geformte Reihen aufgenommen werden, wenn es sich um fest geprägtes geläufiges Volksgut handelt. So Gen 31 39:

g^{e}nubtī i̯ōm ugnubtī lāi̯lā^{h}.

Daß nominale Zweierreihen gern einen alternierenden Rhythmus wählen, zeigen viele der Beispiele, die Köhler (S. 99) aus Dtjes zusammengestellt hat. Das Schema ist: (×) ⏑ × ⏑ (×). So:

me ʾäpäs ułātohū (40 17),
k^{e}ʾai̯in ukʾäpäs (41 12),
ṣ^{e}dāqōt ułāʿoz (45 24),
šekōl uʾalmon (47 9),
ltohū uḥhäbäl (49 4),
šārāb ułāšāmāš (49 10),
śāśōn uśimḥā^{h} (51 3) usw.

Jdc 5 14; Jes 30 11; 46 3; Mi 7 12, ferner 7mal in Ps und 16mal in Hi wird eine Form *minnī* (*minne^{i}*) statt gewöhnlichem *min* verwendet. Wo immer es geschieht, ist Alternation beabsichtigt bzw. die Gewinnung einer weiteren erforderlichen Hebungssilbe. So Jes 30 11:

sūrū minneʾ-däräk haṭṭū minneʾoraḥ . . . (3+3).

Oder Hi 7 6:

ʾāmai qallū minnī-ʾäräg | ʿaiiiklū beʾäpäs tiqʿāh.

Oder Ps 44 11:

teʾšībenū ʾāḥōr minnī-ṣār . . .

Genau so verhält es sich mit den oben genannten anderen Präpositionen, die auf Chirek compaginis auslauten. Verwiesen sei lediglich auf das *ʾaní ʿeápsī ʿód* (z. B. Jes 47 8. 10), das eine deutliche Dreifüßigkeit bieten will.

Auch die Erweiterung von Nomina durch die alte Akkusativ-Endung *-ā* (cf BL § 65 *s-u*, S. 528) hat den Zweck, der rhythmischen Alternation zu dienen. Zwei Beispiele mögen genügen. Ps 120 1 (Metrum: 4 + 3):

ʾäl-Jahüäh bassārātāh lī qārāʾtī ʿaiiaʿanenī.

Ps 92 16 (Metrum: 4 + 4):

leḥaggīd kī-ʾāšār Jahüäh ṣūrī ʿuloʾ-ʿaʿulātāh bō.

Zu erwähnen sind ferner die etwa 300mal sich findenden Impf.-Formen mit sog. Nun paragogicum. Metrisch stehen sie, um einen Ultimadruck zu haben, sei es überhaupt als Wortdruck, sei es als zusätzlichen Druck. Beispiel sei Ps 104 7:

min-gaʿarātkā ʾenūsūn min-qōl raʿamkā ʾeḥāpezūn.

Auch v. 9 dieses Psalms ist lehrreich:

geʿbūl-šamtā bal-ʾaʿaborūn bal-ʾešūbūn lkassōt hāʾāräṣ.

Man braucht hier nur einmal die gewöhnlichen Formen einzusetzen, um zu sehen, wie dann der alternierende Rhythmus beseitigt ist.

Zugunsten der Alternation wäre schließlich noch einmal auf die häufig kenntlich gemachte Tonzurückziehung hinzuweisen. Einige Beispiele aus Prv 15 14 ff. seien beigefügt.

14: *leb nābōn ʾeʿbaqqäš-dāʿat upī ksīlīm ʾirʿäh ʾiüüälät.*

16: *ṭōb-meʿʿat biʾrʿat Jahüäh meʾōsār rāb umhūmāh bō.*

19: *däräk ʿāṣel kimśukat ḥādäq . . .*

20: *ben ḥākām ʾeśammaḥ-ʾāb uksīl ʾādām bōzäh ʾimmō.*

21: *ʾiüüälät śimḥāh laḥasar-leb uʾīš tbūnāh ʾeʾaššär-lākät.*

23: *śimḥāh lāʾīš beʿaneh pīu udābār bʿiṭṭō mah-ttōb.*

(Soll 23 b dreifüßig sein oder ist etwa *bʿíṭṭó* zweihebig?).

Zweierlei wäre nunmehr abschließend zu sagen. Einmal: metrisch erschließbar scheinen zu sein der Weisheitsspruch und die Liedformen. Soweit der Prophetenspruch sich beiden angleicht, fügt er sich auch in die feste rhythmisch-metrische Formung ein. Es scheint aber, daß er als Orakelspruch oft in einer freieren Rhythmik gehalten ist. Am 5 1–3 sei ein Beispiel dafür. Nach der Einleitung in 1 – auch sie hat ihre Rhythmik – folgt die Qina des Propheten im Schema der „brachykatalektischen Doppeldipodie“:

nāpᵉlāh loʾ-tōsīp qūm *bᵉtūlat Ḫiśrāʾel*
niṭṭᵉšāh ʿal-ʾadmātāh *ʾeḫn mᵉqīmāh.*

Die beiden Perioden lassen sich mit gleichem Metrum auch in eine alte Aussprache transponieren. Der angeschlossene Orakelspruch verläuft durchaus im alternierenden Rhythmus, aber er ist in seinen beiden Teilen von ungleicher Länge, sofern man die beiden letzten Worte in 3 beläßt (was man wohl muß):

hāʾīr haḫiōṣeʾt ʾäläp *taśʾīr meʾāh*
ûᵉhaḫiōṣeʾt meʾāh *taśʾīr aśārāh* *lᵉbeḫt Ḫiśrāʾel.*

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß Köhler bei der Behandlung des Tritojesaja-Textes (S. 247 f.) auf einen ganz ähnlichen Unterschied hingewiesen hat, nämlich den zwischen gesprochener und gesungener Dichtung. Den Liedtexten ist aber m. E. der Weisheitsspruch durchaus nebenzuordnen. An dieser Gruppe aber sollte sich die Metrik zuerst interessiert zeigen.

Zweitens: daß, wie das akzentuierende System es zuläßt, einer Hebung 0, 1, 2 oder 3 Senkungssilben voraufgehen und daß das von Takt zu Takt in buntem Tanz verschieden sein könne, wird mit Hölscher aufs entschiedenste zu bestreiten sein. Hier kommt Robinson schon weit mehr entgegen, insofern er viel häufiger mit doppelhebigen Worten rechnet, so besonders wenn Plurale durch Suffixe oder durch Präpositionen verstärkt seien und wenn dann „a weighting of the meaning and an extension of sound“ vorläge (ZAW 1936, 37 f.). Sein Beispiel, Ps 78 58, hat aber nicht „four very long words equivalent metrically to six“, sondern es weist sogar acht Hebungen auf. So wird man nach allem bisher Dargelegten als metrisches Grundgesetz Folgendes formulieren können, wobei man sich übrigens in Analogie zu den Regeln des gregorianischen Chorals hält:

Einer Hebung geht voraus (oder folgt), in der Regel, *eine* Senkung. Mehr als zwei Senkungen dürfen einer Hebung nicht vorausgehen (oder

folgen). Nur in Ausnahmefällen folgen einander zwei Hebungen (Synkope), was übrigens die Gregorianik nicht ertragen will.

Schließlich wäre noch auf etwas hinzuweisen. Werden, wie in Threni, Hiob oder Proverbien, gleichgeformte Versperioden in größerer Zahl aneinander gefügt, so finden sich darunter auch bisweilen metrisch „fehlerhafte" Formen, nämlich solche, die entweder um einen Takt überdehnt (Beispiele s. o.) oder die, was häufiger vorkommt, um einen solchen verkürzt sind (hyperkatalektische bzw. katalektische Verse). Selten wird es geraten sein, hier bessern zu wollen. Eher wird gelten und gerade gelten sollen: variatio delectat (vgl. hierzu auch Littmann in ZSem 1924, 272 f.).

5.

Über die Frage, ob die hebräische Dichtung auch eine Gliederung in Strophen kannte, liegen, zumal da der Begriff der Strophe in der behandelnden Literatur unterschiedlich gebraucht ist, unterschiedliche Meinungen vor. Daß Dichtungen größeren Umfangs Sinnabschnitte aufweisen, ist unverkennbar. Festzustellen ist, wo eine solche stilistische Gliederung in Sinnabschnitte mit der rhythmischen Gliederung in Strophen zusammenfällt. Denn die Strophe ist ein rhythmischer Begriff. Sie gehört ihrer Herkunft nach dem gesungenen, von einer Melodie umfaßten Liede zu. Andere poetische Gattungen als das Lied haben darum auch nur gelegentlich die strophische Gliederung ihrerseits übernommen.

Die einfachsten Lieder waren, ob ein- oder mehrstrophig, vierreihige (doppelperiodische) Gebilde. Noch die spätere Lehrdichtung bevorzugt Strophen dieser Art. So bringen Thr 4 und Ps 37 in akrostichischer Folge 22 solcher Strophen. Neben dieser strophischen Normalform gab es aber auch Bildungen aus sechs und mehr Reihen bzw. drei und mehr Perioden. So in den akrostichischen Reihungen Thr 3 oder Ps 119, die mit jedem Alphabetbuchstaben eine gleichmäßige Zahl von Perioden beginnen lassen. So aber macht es beispielsweise auch das bewußt in monotonem Formschema gehaltene „Völkergedicht" bei Amos, die Zusammenfügung von gleichgestalteten Völkersprüchen (Am 1 3 ff.; 2 1–8. 13–16). Vielleicht gehört sogar schon das „Deboralied" (Jdc 5) zu solcher langstrophischen Dichtkunst. Bisweilen sind Strophenabschlüsse durch Kehrverse kenntlich gemacht, wie etwa Ps 46 (wo der in vv 8 u. 12 erscheinende Kehrvers wohl auch nach v 4 einzusetzen ist, cf BHK). Auffällig ist freilich, daß Strophen, die durch einen (einfachen oder gar doppelten) Kehrvers abgeschlossen werden, nicht immer gleichmäßig lang sind, sondern um eine oder zwei Perioden vermehrt sein können. Beispiele dafür sind Ps 42–43 und 107. Das setzt Melodien voraus, die bestimmte Repetendo-Zeilen hatten.

Daß es „Mischmetren" gegeben hat, ist nach dem Befund nicht in Abrede zu stellen (gg. Robinson, der sie nur in bestimmten Ausnahmefällen, wie etwa Zitierungen innerhalb eines Gedichts, gelten lassen will). In liturgischen Kompositionen ist ohnehin mit ihnen zu rechnen. Man nehme etwa den Aufbau von Ps 50. Werden aber Mischmetren in einer strophischen Dichtung verwendet, so muß der metrische Wechsel in jeder Strophe an der gleichen Stelle erfolgen, auch in der gleichen Form. Dafür darf durchaus eingerechnet werden, daß vor oder nach oder auch in dem metrischen Wechsel sich Repetendo-Perioden in der ein oder anderen Strophe finden. Dafür sei auf das oben gegebene Beispiel Jes 55 10 f. zurückverwiesen.

Am einfachsten entstehen Mischmetren dadurch, daß eine in einem bestimmten Metrum begonnene Periode in der Folge irgendwann taktisch anders gegliedert wird. Beispiel sei Jes 51 9–10 a:

ʿūrī	ʿūrī	libšī-ʿoz				zᵉrōᵃʿ	ʟahụ̂ämh		
×	×	×	×			×	×		
ʿūrī	kīmeʟ	qädäm				dorōt	ʿōlāmīm		
×	×	×				×	×	×	
hᵃlō᾽	ʾatt-hī᾽	hammaḥṣäbät		rahab		mᵉḥōlälät		tannīn	
×	×	×		×		×		×	
hᵃlō᾽	ʾatt-hī᾽	hammaḥᵃräbät		ʟām		meʟ	tᵉhōm	rabbāh.	
×	×	×		×		×		×	

Das Grundschema dieses Stückes ist eine Sechserperiode, die in die von Dtjes beliebte Form 4 + 2 aufgegliedert ist. Davon weicht aber die zweite Periode ab, indem sie die Dihärese vorverlegt und den Typus 3 + 3 bildet. Anders Köhler (S. 45): 3 + 2, 3 + 2, 2 + 2 + 2, 2 + 2 + 2.

Vorkommen von katalektischen Perioden in Strophendichtung zeigt Jes 40 12–15. Hier finden sich drei Strophen aus je fünf Reihen. Die metrische Grundform jeder Reihe ist der „Vierfüßler". Die zweite und dritte Strophe (vv 13–14 u. 15) haben diese Form durchgängig. In der ersten Strophe (v 12) dagegen folgen einander 4 + 3, 4 + 3, 3 Hebungen.

Strophische Gliederung muß, wo sie vorhanden ist, ihre Durchsichtigkeit behalten. Daß die hebräische Dichtung die mathematische Strenge einer „Kunst der Fuge" vorweggenommen habe, halte ich für recht unwahrscheinlich. Das sei mein Einwand gegen Lund, für den Mischmetren dadurch gebildet werden, daß bestimmte teils einfache, teils komplizierte Zahlen von (akzentuierend gemeinten!) Hebungen in ein System von symmetrischen Stellungen gebracht werden. Beispiele dieser komplizierten Rechenkunst druckt Hempel ZAW 57, 1939, 276 ab.

Ausdrücklich hervorgehoben sei schließlich noch, daß für die Strophe das gleiche gilt, was eingangs als Grundgesetz für die Versperiode herausgestellt wurde: daß rhythmische und gedankliche Einheit zusammenfallen. Die Behauptung von Kraft, daß die strophische Aufgliederung vom

Inhalt der Lieder unabhängig sei, verkennt, daß man den Begriff der Strophe nur streng zu fassen hat und daß dann eine Gliederung in Sinnabschnitte sowohl strophischer wie nichtstrophischer Art sein kann und letzteres weithin ist.

Es bleiben noch genug Fragen offen. Aber man darf doch auch mit Dankbarkeit feststellen, daß es in dem besprochenen Fragenbereich mancherlei Vorwärtsschreiten gibt. Der wesentlichste Fortschritt mag wohl der sein, daß wir alle gelernt haben, die Dinge der Metrik und Rhythmik behutsamer anzugehen, als es oft geschehen ist, weil sie eben doch verzweigter sind, als es zunächst scheinen könnte.

Nachtrag: Für die Beziehungen zwischen altsynagogalem und altkirchlich-liturgischem Gesang (vgl. oben S. 104) sei auf nachstehende Arbeiten verwiesen, die in Deutschland freilich nur zu einem Teil erreichbar sind:

Dugmore, C. W.: The Influence of the Synagoge upon the Divine Office. London: 1944. – Werner, Eric: The Attitude of the Early Church Fathers to Hebrew Psalmody (Review of Religion 7, 1942–43, 339–352). – Ders.: Gregorian Chant and the Synagogue (Yearbook of the Amer. National Music Teacher's Ass., 1944–45). – Ders.: Preliminary Notes for a Comparative Study of Catholic and Jewish Musical Punctuation (HUCA 15, 1940, 335–366). – Ders.: Doxology in Synagogue and Church (HUCA 19, 1945–46, 275–351). – Ders.: The Origin of the Eight Modes of Music (Octoechos) (HUCA 21, 1948, 211–255). – Ders.: The Jewish Contribution to Music (in: L. Finkelstein, The Jews, their History, Culture and Religion II, New York: 1949). – Wellesz, E.: Eastern Elements in Western Chant. London: 1947.

Buße und Ablaß in Altertum und Mittelalter

Von Heinrich Karpp

Hans Freiherr von Campenhausen: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, 14). Tübingen 1953. J. C. B. Mohr. X, 369 S. – Gerhard Esser: Der Adressat der Schrift Tertullians „De pudicitia" und der Verfasser des römischen Bußediktes. Bonn 1914. Peter Hanstein. 46 S. – Heinrich Karpp: Die Bußlehre des Klemens von Alexandrien. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1950/51, Band 43, S. 224–242. – Walther Köhler: Omnis ecclesia Petri propinqua. Versuch einer religionsgeschichtlichen Deutung (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Kl., Jahrgang

1937/38. 3. Abhandlung). Heidelberg 1938. Carl Winter. 38 S. mit 2 Tafeln. – Bernhard Poschmann: Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums. Herausgeber: Franz Joseph Dölger, Theodor Klauser. 1). Bonn 1940. Peter Hanstein. VIII, 496 S. – Ders.: Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte (Theophaneia [s. o.] 4). Bonn 1948. Peter Hanstein. VIII, 122 S. – Ders.: Buße und Letzte Ölung (Handbuch der Dogmengeschichte. Hrsg. von Michael Schmaus, Josef Geiselmann, Hugo Rahner. Band IV: Sakramente und Eschatologie. Faszikel 3). Freiburg 1951. Herder. XII, 138 S. (darin Buße: S. 1–123). – Karl Rahner: Zur Theologie der Buße bei Tertullian (Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam. In Verb. mit Heinrich Elfers und Fritz Hofmann hrsg. von Marcel Reding). Düsseldorf (1952). Patmos-Verlag. S. 139–167.

Wie unter Menschen das gegenseitige Vergeben nie eine Selbstverständlichkeit ist, so bestand auch in der alten Christenheit keine Gewißheit und Einhelligkeit darüber, ob und wie ein getaufter Christ nach schwerer Verfehlung noch Gottes Verzeihung finden könne. Von dieser Uneinheitlichkeit bis zum regelmäßig gespendeten Bußsakrament war der Weg nicht kurz und auch nicht geradlinig, und noch viel länger war er bis zur Ausbildung einer der Praxis entsprechenden Bußlehre. Da die Erforschung der Bußgeschichte durch die Auseinandersetzungen der Reformationszeit veranlaßt wurde, blieb sie bis in die Gegenwart weithin im Schatten konfessioneller Urteile und Vorurteile. Namentlich über die Voraussetzungen und die Anfänge der kirchlichen Buße gingen die Meinungen auseinander. Die protestantischen Forscher vertraten überwiegend die Auffassung, daß die Taufe ursprünglich als Verpflichtung zur unbedingten Reinheit von schweren Sünden, namentlich der drei Kapitalsünden, galt, deren Bruch stets zum unwiderruflichen Ausschluß aus der Kirche führen mußte; erst um das Jahr 200 seien Ehebrecher und Unzüchtige, ein halbes Jahrhundert später auch Verleugner des Glaubens und schließlich nach einem weiteren halben Jahrhundert auch Mörder zur Buße zugelassen worden, und von da an habe das alte Heiligkeitsideal nicht mehr gegolten. Im äußersten Gegensatz zu dieser kritischen Darstellung steht die katholische Lehre, Christus selber habe das Sakrament der Buße eingesetzt (z. B. bei J. P. Junglas, Die Lehre der Kirche, 4. Aufl. 1946, 245). Sie ist nicht zu halten; aber auch die herkömmliche „liberale" Darstellung bedarf der Nachprüfung. Dabei kann die neuere katholische Forschung, die in den hier angezeigten Arbeiten von Poschmann hervorragend vertreten ist, gute Dienste leisten. Um das Bild vom Stande der bußgeschichtlichen Forschung einigermaßen abzurunden, empfiehlt es sich, eine kleine Anzahl anderer Arbeiten in den Bericht einzubeziehen.

I. Ein volles Menschenalter hindurch hat Bernhard Poschmann die Geschichte der Buße durchforscht. Im Jahre 1912 veröffentlichte er seine Un-

tersuchung über die Sündenvergebung bei Origenes, nahm im folgenden Jahre zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit Stellung und führte dann seit 1920 mit Karl Adam eine ergebnisreiche Auseinandersetzung über Augustins Bußanschauung. (Deren Quellen gab er 1934 in Faszikel 38 des Florilegium Patristicum mit knappen, wertvollen Erläuterungen heraus.) Der anschließenden Bußgeschichte widmete er zwei größere Untersuchungen: „Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums" (1928; angezeigt ThR N. F. 2, 1930, 332) und „Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter" (1930). Bevor P. 1948 seine mittelalterlichen Forschungen in einem Buche über den Ablaß fortsetzte, erschien 1940 seine sehr eingehende Untersuchung über den grundlegenden, aber auch schwierigsten Abschnitt der Bußgeschichte, nämlich die Zeit bis zu Cyprian und Origenes („Paenitentia secunda"). Endlich konnte er im Rahmen des neu erscheinenden Handbuches der Dogmengeschichte von Schmaus, Geiselmann und Rahner alle seine Forschungen in eine Gesamtdarstellung einmünden lassen, die bis ins achtzehnte Jahrhundert reicht. Wir beginnen den Bericht mit dem Werke *Paenitentia secunda* des Jahres 1940.

Angesichts der besonderen Bedeutung der Anfänge und der umstrittenen Deutung der spärlichen Quellenzeugnisse hat P. gut daran getan, die vorhandenen Texte in zeitlicher Folge einzeln auf das zu befragen, was sie über das Bußwesen erkennen lassen. Er tut es mit großer Vorsicht in mühevoller Kleinarbeit, unter ständiger Beobachtung des Sprachgebrauches, des Zusammenhangs der Texte, der Problemlage und der bisherigen Forschung. So wird das Buch ein Kommentar zu den Quellen der altkirchlichen Bußgeschichte und die wertvollste Voraussetzung zu ihrer Darstellung, soweit eine solche für die Frühzeit, d. h. etwa bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, überhaupt möglich ist. Die Quellenauslegung nähert sich aber insofern schon der geschichtlichen Darstellung, als P. stets eine weitgehende Einheit der Überlieferung und der kirchlichen Bußpraxis voraussetzt. So berechtigt diese Anwendung der geschichtlichen Analogie ist (vgl. P.s Vorwort), so gefährlich kann sie natürlich auch werden; das zeigt sich trotz aller Vorsicht auch in P.s Buch.

Das 1. Kapitel „Die Christenbuße im Neuen Testament" setzt bei den Aussagen der Evangelien ein und wendet sich in ihrer Deutung von vornherein gegen die sogenannte Sündlosigkeits- oder Tauftheorie, die namentlich Hans Windisch in seinem Buche „Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes" (1908) herausgearbeitet hatte. P.s Buch wird geradezu das Gegenstück zu jenem Werke. Auch P. sieht natürlich, daß die Evangelien bei Jesu Bußruf und Vergebungswort „im allgemeinen . . . an eine erste und dauernde Bekehrung" denken lassen; aber er findet in den Worten, die von fortgesetzter Vergebung und erneuter Bekehrung sprechen, keinen

Widerspruch zur ersten Aussagenreihe. Diesen Ansatz, der über das Verständnis der ganzen Bußgeschichte entscheidet, wird man gutheißen und P. für ihn dankbar sein; aber es ist etwas ganz anderes, mit der Bußmöglichkeit für Christen von Anfang an zu rechnen oder zugleich darin auch die Entwicklung zum kirchlichen Bußinstitut der späteren Zeit vorgezeichnet zu finden. Erwecken Jesu Worte wirklich, wie es S. 4 heißt, den „Gedanken an ein der Taufe paralleles Heilmittel für die Rückfälligen"? Eben diese Parallelität geht über die Texte hinaus und ist weder geschichtlich noch sachlich „schlechthin unabweisbar". Denn sachlich handelt es sich ja um die Gnade Gottes, die gewiß nicht auf die einmalige Vergebung beschränkt ist, sondern mit unbegrenzter Dauer die eine Gnade bleibt. Jede Vergebung setzt für den aufrichtig Bereuenden einen neuen Anfang, aber sie ist trotzdem nichts anderes als die erneute Zuwendung der einen, unteilbaren väterlichen Liebe Gottes. Die Buße auch dem getauften Christen ermöglichen heißt also noch nicht, neben die Taufe ein zweites Sakrament gleichen Gewichtes zu setzen; vielmehr bleibt dann noch der Weg offen, mit Luther die Buße als die Rückkehr zur Taufe zu verstehen. Auch geschichtlich nötigt nichts zur Deutung der Worte Jesu im Sinne des katholischen Bußsakramentes; denn gerade am Quellpunkt einer Entwicklung hat das Gesetz der geschichtlichen Analogie wohl besonders wenig Geltung zu beanspruchen; hier verdeckt es allzuleicht eine Zurückdatierung späterer Zustände in eine ganz andere Zeit.

Einen ähnlichen Einfluß des Dogmas auf die geschichtliche Darstellung hat man wohl anzunehmen, wenn P. in der Auslegung von Matth 18 15–17 und Joh 20 23 die Gemeinde hinter den Trägern der Amtsgewalt weiter zurückstellt, als die Texte es erfordern. Von Anfang an versteht er die Lösegewalt der Jünger so, daß sie mit ihrer kirchlichen Lösung nur mittelbar die göttliche Vergebung aussprechen, sofern sie nämlich mit dem kirchlichen Frieden die unerläßliche Bedingung für die Vergebung Gottes erfüllen.

Kraft der geschichtlichen Analogie findet P. diese seine These mit größter Wahrscheinlichkeit bei Paulus bestätigt. Aus dem Verfahren mit dem Blutschänder zu Korinth schließt er, daß die Exkommunikation und Rekonziliation hier nicht rein diesseitig-disziplinär, sondern vor Gott gültig, also sakramental sei. Dabei beachtet er nicht, daß der Betroffene trotz seines kirchlichen Ausschlusses gerettet werden soll. Das ganze Verfahren 1. Kor 5 – ohnehin ein Grenzfall – folgt also nicht den Logien von der Binde- und Lösegewalt, sondern stellt eine Sonderform urchristlicher Bußzucht dar, genauer gesagt, eine Zwischenform zwischen dem Binden und dem Lösen, die auf die Entsprechung des göttlichen und des kirchlichen Handelns verzichtet. Am nächsten kommt ihr jene montanistische Buße, die, ohne die Wiederaufnahme in die Kirche zu gewähren, doch noch die Hoffnung auf Gottes Verzeihen läßt. Es ergibt sich also, daß die neutestamentliche Überlieferung über Buße

und Vergebung weniger einheitlich ist, als sie bei P. erscheint. Auch daß Mahnung und Zurechtweisung im Falle schwerer Sünde durch die kirchlichen Vorsteher erfolgen, ist nicht so sicher, wie P. meint (S. 36); es bleibt doch mehr Raum für das Mithandeln der Gemeinde als ganzer.

Im übrigen aber ist das erste Kapitel ebenso wie das zweite über die spärlichen Zeugnisse aus der nachapostolischen Zeit wegen seiner Gründlichkeit und Umsicht anzuerkennen. Auch das folgende Kapitel über Hermas, der als erster ausdrücklich das Problem der Buße stellt, kann weithin Zustimmung beanspruchen. In der Tat ist die Botschaft des römischen Propheten von der einmal möglichen Buße nicht dadurch neu, daß sie eine bis dahin bestehende strenge Tauftheorie durchbricht, sondern durch die Beschränkung der Buße auf die bisher begangenen Sünden. Richtig ist auch, daß Hermas keine bestimmten Vergehen von der Bußmöglichkeit ausnimmt und daß er sogar eine weitere Buße nicht eindeutig und grundsätzlich ausschließt, sondern sie für kaum möglich hält (*δυσκόλως*). Aber die Stelle, die das zeigt (Mand 4 3), fügt sich doch nicht völlig P.s Deutung. Hermas will nämlich von gewissen Lehrern gehört haben, es gebe keine Buße außer der Taufbuße. Das bestätigt der Bußengel für alle die, welche soeben zum Glauben gekommen sind oder erst noch zu ihm kommen werden. Mit D'ALÈS glaubt nun P., jene Lehrer hätten die Buße wohl für möglich gehalten, das aber aus „seelsorgerlich-pädagogischer Rücksicht" vor Taufbewerbern und Neugetauften verschwiegen. Dagegen ist doch zu fragen, ob eine solche Verheimlichung vor erwachsenen Täuflingen überhaupt möglich war; außerdem entspricht sie nicht genau dem Text. Denn dieser bestreitet nicht nur, daß Buße zu voller Vergebung (*ἄφεσις*) führt, sondern erklärt schlechtweg: „Es gibt keine andere Metanoia" als die vor der Taufe. Kann man das lehren, wenn man weiß, es gibt sie doch? Die Buße, die Hermas meint, ist daher trotz P.s Zweifel als eine außerordentliche Veranstaltung zu betrachten; deshalb spricht der Bußengel wiederholt von „dieser" Buße. Zu Unrecht beseitigt P. das eschatologische Moment, indem er auch für zukünftige Sünden nach Hermas die Buße für möglich hält. Dessen Ziel ist weniger eine neue Bußlehre als vielmehr die Heiligung der Gemeinde durch Aufdeckung ihrer Sünde und gleichzeitiges Angebot einer einmaligen Buße vor dem nahen Ende. Man muß also damit rechnen, daß manche Lehrer wirklich keine weitere Buße nach der Taufe zuließen, während andere keinerlei Bedenken gegen sie hatten.

Außer der Befristung ist auch die Bestimmtheit in der Bußbotschaft des Hermas etwas Neues gewesen. P. sieht auch das Bußverfahren bei Hermas zu kirchlich im späteren Sinne. Auch hier ist die Mitwirkung des kirchlichen Amtes bei der Vergebung weniger sicher als P. glaubt, und der Beweis aus der Annahme, die Tätigkeit des Bußengels sei dem tatsächlichen irdisch-kirchlichen Bußverfahren nachgezeichnet, überzeugt nicht. Wo wäre das ir-

dische Vorbild für Leiden wie Krankheit und Armut, die der Bußengel verhängt? Vielmehr weist auch dieser Zug darauf hin, daß Hermas die Vergebung nach der Taufe für ein außerordentliches Handeln Gottes hält. Sie in eine klare Beziehung zur Taufgnade zu setzen, ist ihm nicht gelungen.

Das 4. Kapitel, welches die Buße in den Schriften der Apologeten, des Irenäus und des Klemens von Alexandrien behandelt, ergibt nur bei letzterem eine reichere Anschauung. Bei Irenäus wäre hervorzuheben, daß auch er noch die Unsicherheit einer Christenbuße kennt (Adv. haer. 4 27, 2). Klemens fügt sich in das bisher entworfene Bild ein; er bringt begriffliche Klarheit, indem er deutlich die in der Buße mühsam zu erwerbende Nachsicht (*συγγνώμη*) von der in der Taufe geschenkten Vergebung (*ἄφεσις*) unterscheidet. P. arbeitet gut heraus, daß bei Klemens die Auffassung entgegentritt, die im Osten vorherrschend wird: die Buße als Heilungsprozeß, als Seelentherapie, die weniger der Träger des kirchlichen Amtes als der Charismatiker auszuüben bestimmt ist. Ich selber habe in ZNW 43 versucht, die Vereinigung der gnostischen mit der kirchlichen Denkweise in der Bußlehre des Klemens noch schärfer zu erfassen und P.s Darstellung in Einzelheiten zu verbessern. Es läßt sich zeigen, wie der christliche Gnostiker die kirchliche Bußdisziplin (vielleicht ohne die Rekonziliation) voraussetzt und bewahrt, sie aber in einem gnostischen Verständnis überhöht. Der Gläubige tut Buße für eine begangene Sünde, der Gnostiker vollzieht eine Lebensbuße, die der Sünde vorbeugt. Als Christ erweist er sich dabei durch die Hilfe, die er dem einfachen Christen gewährt. Im Zurücktreten der Enderwartung, der weitergehenden Anwendung des Erziehungsgedankens und der größeren begrifflichen Klarheit liegt der Fortschritt, den Klemens über Hermas hinaus tut.

Die Bußstreitigkeiten zur Zeit Tertullians hat P. im 5. Kapitel besonders eingehend behandelt, wie es ihrer Bedeutung und der Schwierigkeit der Texte entspricht. P. sieht in dem sogenannten Bußedikt, das nach De pudicitia 1 6 den Ehebrechern und Hurern nach Buße Vergebung verheißt, keine bahnbrechende Neuerung, da Tertullian schon in der früheren Schrift De paenitentia die Einrichtung der kirchlichen Buße deutlich bezeuge. Für den Verfasser jenes „Ediktes" hält er mit anderen Forschern am ehesten den Bischof von Karthago, keinesfalls den römischen Bischof Kallist. Neuerer wäre eher Tertullian selber in seiner montanistischen Spätzeit zu nennen. Auch dann bestreitet dieser nicht die Vergebungsgewalt der Kirche, aber es müßte die Geistkirche sein, und gerade der Geist hat es um der Disziplin willen durch den Mund seines Propheten abgelehnt, zu vergeben. Mit Recht schließt P. aus dem angeführten montanistischen Prophetenspruch, daß schon ein bis zwei Menschenalter vor Tertullian die kleinasiatische Kirche schwere Sünden vergeben habe. Schwierig bleibt trotz P.s Untersuchung, daß nach dem Zeugnis Tertullians auch die Kirche den Mördern und Verleugnern die Wie-

deraufnahme versagt. Wahrscheinlich hatte sie nicht einmal die Gelegenheit dazu, da solche Schuldigen damals sehr selten gewesen sein dürften und schwerlich noch den Weg zur Kirche suchten. Auch ist es P. nicht gelungen, sicher zu beweisen, daß Tertullian in seiner kirchlichen Zeit wirklich mit der Rekonziliation als Abschluß der Buße gerechnet hat; es ergibt sich nur eine größere Wahrscheinlichkeit für eine solche förmliche Wiederaufnahme in die Kirche. Schwierig bleibt m. E. auch immer noch, warum Tertullian den Verfasser des „Bußediktes" so scharf bekämpft, wenn dieser nichts Neues bringt als höchstens die autoritative Ablehnung einer rigoristischen Gegenströmung. Man könnte vermuten, jene bischöfliche Verlautbarung habe nicht mehr von der Einmaligkeit der Buße gesprochen und sei damit über die kirchliche Praxis, die auch Tertullian früher gekannt hat, hinausgegangen; aber diese Vermutung eilt doch der Zeit zu weit voraus und scheint mir deshalb selber kaum haltbar.

In der Deutung der Tertullian-Texte gelingt es P., eine kontinuierliche Entwicklung festzustellen und damit die in der katholischen Forschung vorherrschende Auffassung als richtig zu erweisen. Ebenso überzeugt im 6. Kapitel sein Nachweis, daß auch die Wiederaufnahme der Abgefallenen zur Zeit Cyprians keine grundsätzliche Neuerung war. Das abschließende Kapitel zeigt, daß Origenes die östliche Form des Bußwesens, aber auch die Geltung des kirchlichen Amtes gefestigter vor sich hat als Klemens.

Mit Cyprian und Origenes kann P. sein grundlegendes Werk abschließen, weil diese die beiden Typen der Buße deutlich erkennen lassen, die deren weitere Geschichte bestimmen. Der Westen betont die kirchlich-sakramentale Seite, der Osten die moralisch-therapeutische. Aber diese Unterscheidung ist, wie P. betont, in eine gemeinsame Anschauung vom Wesen der kirchlichen Buße eingebettet; sie besagt, daß sich in der Buße der persönliche Faktor der Reue und der Sühneleistung vor Gott mit dem kirchlichen Faktor vereinigt, der einerseits in der Fürbitte der Gemeinde und des Priesters, andererseits in der Handhabung des Ausschlusses und der Wiederaufnahme besteht. In der besonderen Klarstellung der Rekonziliation, die als Wiederaufnahme „in die innere Gnadengemeinschaft des Hl. Geistes" sakramental ist, aber doch nicht als Wirkursache des göttlichen Vergebens, sondern als seine unerläßliche Bedingung gilt, liegt das eine Hauptergebnis des Buches; das andere ist in der Widerlegung oder weitgehenden Einschränkung der strengen Tauftheorie zu sehen. Dagegen dürfte die Kontinuität in der ältesten Zeit doch nicht so fest und eindeutig gewesen sein, wie P. sie zeichnet. Sie ist mehr als Auswahl aus mannigfachen Möglichkeiten zu verstehen, die Raum läßt für charismatische Wirksamkeit neben oder vor der amtlichen – und damit auch für die Bußanschauung der Reformation.

II. Bevor wir zu Poschmanns anderen Arbeiten übergehen, seien noch einige Untersuchungen zu *Tertullians* Bußlehre genannt.

Karl Rahner macht es in seinem Beitrag zur Festschrift für Karl Adam glaubhaft, daß in Tertullians Darstellung der Kirchenfriede nicht nur die äußere, juristische Voraussetzung dafür sei, daß die subjektive Buße des Menschen die göttliche Vergebung findet, sondern daß an dem wiederaufgenommenen Sünder der Geist der Kirche in doppelter Weise handelnd gedacht wird: in der sicher wirkenden Fürbitte zusammen mit der erneuten Geistesmitteilung und in der Absolution der Schuld. Damit hat R. am Beispiel Tertullians Poschmanns Hauptthese von dem Wesen der Rekonziliation wesentlich ergänzt.

Einige Einzelfragen zu Tertullians Nachrichten über die Buße haben die Forschung seit langem beschäftigt. Eine dieser Fragen ist die nach dem *Verfasser* des erwähnten „Bußediktes", eine andere gilt den Worten *Omnis ecclesia Petri propinqua,* für die Tertullians Gegner nach De pudic. 21 9 die dem Petrus verliehene Schlüsselgewalt beansprucht. Zu beiden Fragen liegen noch ältere Schriften zur Besprechung vor.

Gerhard Esser hat es recht wahrscheinlich gemacht, daß der eigentliche Gegner der Schrift über die Ehrbarkeit die katholische Gemeinde zu Karthago mit ihrem Bischof war; das sogenannte Edikt hält er für die Kundgebung eines römischen Bischofs, aber nicht des Kallist, sondern seines Vorgängers Zephyrin. Seine chronologischen Gründe sind beachtenswert; nicht gelungen ist dagegen der Versuch, die Berichte Tertullians und Hippolyts über die Bußerleichterung als unvereinbar zu erweisen. Daher war es richtig, daß die Zephyrin-Hypothese E.s wenig Beifall fand. Berechtigte Zustimmung gewann er dagegen mit seiner Deutung, die Worte omnis ecclesia Petri propinqua bezeichneten jede zu Petrus gehörende Kirche, die aber nicht von diesem begründet zu sein braucht. Auch Hugo Koch und Poschmann haben diese Deutung angenommen.

Eine ganz andere Lösung hat Walther Köhler zu geben versucht. Er setzt voraus – was aber recht unsicher ist –, daß Tertullian eine amtliche Verfügung des Bischofs Kallist vor sich hatte, der in der beigefügten Begründung seine eigne Vergebungsgewalt aus den Worten an Petrus Matth. 16 18 f. hergeleitet habe, und stellt sich die Aufgabe, den gedanklichen Hintergrund der derivatio potestatis zu erklären. Dieser soll in der Vorstellung von der fließenden Gotteskraft liegen, insbesondere in der christlichen Ahnen- und Heroen-Kultgenossenschaft in der Stadt, die das Grab des Petrus besaß. Omnis ecclesia Petri propinqua ist also „die ganze römische Gemeinde . . . als Petrusverwandte, als Petrussippe" (S. 23). „Antik gesprochen ist Petrus Gentilheros der ecclesia Romana, nicht mehr" (S. 31 f.). Es erhebt sich alsbald ein Bedenken gegen die Fragestellung selber: Wollte denn jener Inhaber der Petrinischen Schlüsselgewalt auch ein Petrus ipse sein, wie K. (S. 9) unterstellt? Wenn diese Vorstellung für einen Tertullian unerhört ist, wie K. selber (S. 15) sagt, warum soll sie dann dem Verfasser jenes an sich schon

fragwürdigen „Ediktes" zugeschrieben werden? Könnte er nicht ebensogut wie Tertullian bei dem Wort potestas an eine durch die Bischofsreihe vermittelte Amtsgewalt denken, die an jede katholische Kirche, nämlich an ihren Bischof, gelangt? Auf die bischöfliche Gewalt kommt es im Zusammenhang der Stelle ja tatsächlich an. Nach K. aber strömt die Macht des Gentilheros, zu binden und zu lösen, durch den Bischof auf die Gesamtheit der Kultgenossen über, also auch auf die Laien. Kann das Kallist gewollt haben? Wenn nun jenes „Edikt" gar nicht aus Rom stammt oder keine amtliche Verfügung war und vollends, wenn die Verwandtschaft mit Petrus nicht mehr besagt als die Traditionszusammengehörigkeit, wie sie zwischen Italien oder Afrika und Rom, aber auch zwischen Achaja und Korinth besteht (Tertullian, De praescript. 36) oder wie sie alle Bischöfe mit dem Wortführer der Apostel verbindet, dann ist der mit großem Scharfsinn und großem Wissen unternommene Erklärungsversuch K.s überflüssig, ebenso die Weiterführung, die K. in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 61, 1941, 124–135 unternommen hat. Aber mehr als eine Hypothese hat K. selber nicht geben wollen; und seine hat sogar vor anderen den Vorzug, dem Worte propinqua einen reicheren Inhalt abzugewinnen.

Bereits Poschmann hatte (im Vorwort zu „Paenitentia secunda") auf die grundsätzliche Bedeutung der ältesten Bußgeschichte für den *Kirchenbegriff* hingewiesen. Zur Erkenntnis dieses Zusammenhangs hat von Campenhausen in seinem Buche „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten" einen wertvollen Beitrag geliefert, und nur in dieser Hinsicht soll sein Buch hier angezeigt werden. Da das Aufkommen des kirchlichen Bußverfahrens einen Wendepunkt in der Geschichte des Amtsgedankens bedeutet, hat v. C. an der entsprechenden Stelle (Kap. 9) den Kampf um die Buße im Abendland erörtert und dabei einen sorgsam abgewogenen Überblick über die Wurzeln und Anfänge der Bußinstitution vorausgeschickt. Er folgt in den Hauptlinien Poschmanns Darstellung, berichtigt sie aber, wo dieser zu sicher mit einer besonderen Bußvollmacht der Priester rechnet (so bei Klemens Al., der Gemeinde zu Lyon in ihrer Verfolgung und bei Irenäus und Tertullian). Auch auf Tertullians Bußlehre fällt von dem Thema „Amt und Geist" her einiges Licht. In ihrer montanistischen Spätform kennzeichnet v. C. sie treffend als einen gesetzlichen „Kompromiß zwischen der Forderung völliger Sündlosigkeit, die sich nicht erreichen läßt, und der Bereitschaft, grundsätzlich zu vergeben, zu der man sich nicht entschließt" (244). Beachtung verdient der Hinweis, daß es dem Gegner der Kirchenbuße für schwere Sünden nicht um eine andere Auffassung von Gottes Wesen, sondern von der Vergebungsvollmacht der Kirche geht, d. h. des kirchlichen Bischofsamtes. v. C. zeigt weiter, daß Tertullian im Bußstreit das Priestertum der Laien noch schärfer betont als in seiner katholischen Zeit, weil die

Kleriker der Kirche nicht so streng dem seit Montanus neu eingeschärften Gesetze Gottes dienen wie viele (montanistische) Laien. Tertullians Kampf gegen die Macht des Amtes ist mithin nicht als „evangelischer" Kampf um die Freiheit der Vergebung zu verstehen, sondern eher als jüdische Gesetzlichkeit, gegen die gerade das Amt damals noch die Freiheit zur Vergebung wahrt, freilich ohne dabei selbst der Gesetzlichkeit zu entgehen. Trotzdem erkennt auch v. C. an, daß Tertullian in seiner maßlosen Polemik eine wirkliche Gefahr bekämpft, die darin liegt, daß in der verantwortlichen Ordnung des Bußwesens die Bischöfe ihre Vollmacht immer mehr auf das Amt als solches und weniger auf die geistliche Vollmacht gründen, damit aber auch die Vergebungsgewalt der Gemeinde bedrohen. Diese Ausführungen zeigen, daß auch die Erforschung der Bußgeschichte Gewinn zieht aus dieser Untersuchung über den kirchlichen Amtsbegriff in seiner dialektischen Beziehung zur geistlichen Vollmacht.

III. Wir wenden uns nun wieder Poschmanns Arbeiten zu, und zwar seinem Buche über den *Ablaß*. Es soll aus dem Zusammenhang der gesamten Bußgeschichte sowohl die Entstehung als auch das noch nicht endgültig geklärte Wesen des Ablasses aufhellen; die dogmatische Zielsetzung bestimmt die Anlage des Buches und die Auswahl des Stoffes.

Der Ablaß liegt nach P. durchaus auf der Linie der altkirchlichen Bußgeschichte, welche die paenitentia iusta, die der Größe der Schuld entsprechende Buße, voraussetzte und jede vorzeitige Rekonziliation, etwa die von Kranken, für unsicher hielt; auch das Aufkommen der Privatbuße änderte daran nichts. Solche „angemessene Buße" gelang dem Büßer mit Hilfe der Fürbitte der Gemeinde und der Segnung des Priesters.

Als eine geschichtlich und inhaltlich näherliegende Voraussetzung für den Ablaß führt P. mit besonderem Nachdruck die Absolutionen an. Sie bedeuten im frühmittelalterlichen Sprachgebrauch jene autoritativen Fürbitten, mit denen seit Gregor I. Päpste und Bischöfe für jemanden, den Krankheit an der Bußleistung hinderte oder der der Kirche eine besondere Wohltat erwiesen hatte, Vergebung der Sünden erflehten und in Aussicht stellten. Mit Recht spricht P. ihnen (gegen Morinus und andere) sakramentalen Charakter ab. Im zehnten Jahrhundert wurden sie, als sie in die Gebete der Bußliturgie und den Rekonziliationsritus eindrangen, zur priesterlichen Absolution im engeren Sinne. Der tiefere Grund zu dieser Änderung lag darin, daß die Privatbeichte nicht wie die frühere Kirchenbuße mit der Exkommunikation verbunden war und daß daher an die Stelle der richterlichen Ausschließung und Wiederaufnahme die unmittelbare Vergebung der Sünden mit der Zulassung zur Kommunion trat. Das Fürbittegebet wurde zur (zunächst deprekativen) Lossprechung, und diese stärkere Betonung der Lösegewalt wurde in den Absolutionen angemessener ausgedrückt als durch die alten

Supplikationen. Es war ganz sachgemäß, daß die Absolutionen gerade dann im Ritus der Rekonziliation erschienen, als diese mit der Beichte verbunden und vor die Genugtuung gerückt wurde. Auch nach dieser Umstellung behielten die satisfaktorischen Leistungen ihren Wert, weil von ihrer Erfüllung die Wirksamkeit der vorausgegangenen Beichte und Absolution abhängig blieb. Bei diesem Abtragen der zeitlichen Strafen halfen die Inhaber der Schlüsselgewalt zunächst mit den Absolutionen, namentlich den Generalabsolutionen am Aschermittwoch und Gründonnerstag oder auch im Anschluß an die Predigt, und mit der Empfehlung guter Werke in remissionem peccatorum. Beide Hilfen waren nicht sakramental, galten aber wegen der Autorität der Helfer als besonders wirksam; sie unterschieden sich vom eigentlichen Ablaß nur darin, daß sie keine richterlichen Akte waren. Im übrigen kamen sie ihm so nahe, daß der Übergang zu ihm „sich sozusagen von selbst" vollzog (S. 43).

Zu P.s übersichtlicher Darstellung dieses Abschnittes der Bußgeschichte ist zu bemerken, daß sich die Unterscheidung von culpa und poena schwerlich schon auf Hugo von St. Viktor zurückführen läßt. Nach P. hätte dieser sie zwar nicht formal, aber doch faktisch eingeführt (S. 40). Aber die impietas peccati und die obduratio cordis, von denen Hugo spricht, meinen die fortbestehende Sündigkeit der Gesinnung, die ganz folgerichtig durch die Reue beseitigt wird und nicht dasselbe ist wie die Schuld (culpa). Andererseits deckt sich auch der Gegenbegriff des in der Beichte zu lösenden debitum damnationis oder der eigentlichen Sünde, wie Hugo sagt, nicht mit dem Begriff der (ewigen) Strafe, sondern kommt dem Schuldgedanken nahe. Daraus folgt, daß nicht Hugo (sondern erst Richard von St. Victor) begrifflich und tatsächlich Strafe und Schuld voneinander unterschieden hat.

Nach Erörterung der Voraussetzungen geht P. im 6. Kapitel zu den ersten Ablässen über. Das Neue findet er in der Anrechnung der „jenseitigen Wirkung der Absolution für den Erlaß der Sündenstrafen bei Gott auf die irdisch-kirchliche Buße" (S. 45): die Absolution der Strafe wird jurisdiktionell. P. betont, mit welcher Vorsicht man anfangs die Ablässe erteilt habe, und deutet seinerseits einige gewöhnlich als Ablässe angesehene Privilegien noch auf Absolutionen. Man wird dazu fragen dürfen, ob auch der Ablaßempfänger des elften Jahrhunderts ebensogut wie der heutige Dogmatiker zu unterscheiden wußte zwischen der konkreten, rechtlichen Ablaßbewilligung mit sicherer Wirkung und der unbestimmten, fürbittenden Absolution, die zwar „besonders wirksam" sein soll, aber „nicht mehr mit sicherem Erfolg" (S. 49f.). Liegt nicht in dieser ungewollten Unklarheit ein kräftiger Keim für Mißbrauch, aber auch schon für die gewünschte Bereitwilligkeit zu den äußeren Leistungen, für die der Ablaß erteilt wird?

Nicht nur die Bedeutung des kirchlichen Nutzens aus den Ablaßprivilegien,

sondern auch deren generellen Charakter schiebt P. zu sehr beiseite (S. 58 f.). Nicht nur hebt er selbst gegen Nikolaus Paulus, der die Ablässe mit individuellen Bußerleichterungen für Rompilger beginnen ließ, die generelle Gültigkeit des Ablasses hervor; sondern man kann den Nachlaß überall, wo er nicht generell ist, als abgemildertes Urteil ansehen, das die geleistete Buße schon für ausreichend erklärt, ohne vom Grundsatz der gerechten Buße abzugehen. Folglich muß der generelle Charakter zum Wesen des Ablasses gehören. Im ganzen zeigt P., daß bei den Teilablässen für Almosen und Kirchenbesuch die geschichtlichen Voraussetzungen dieselben sind wie bei den vollkommenen Kreuzablässen. Seine geschichtliche Verbindung der Ablässe mit den außersakramentalen Absolutionen bei gleichzeitiger klarer Unterscheidung ihres Wesens bedeutet einen Fortschritt im Verständnis der Bußgeschichte.

Das 7. Kapitel enthält die Stellungnahme der gleichzeitigen Theologen zu den aufkommenden Ablässen. Soweit sie sie erwähnen, zeigen die Gelehrten des zwölften Jahrhunderts teils Ablehnung, teils Unsicherheit zusammen mit mehr oder weniger tiefer Beugung vor der kirchlichen Autorität, die den neuen Brauch trägt. Es ist auch heute noch nützlich zu sehen, wie die Theologie damals nicht neue Wege bahnt, sondern bereits von anderen eingeschlagene Wege nachträglich rechtfertigt. Bis ins frühe dreizehnte Jahrhundert hinein beanstandet man, daß der Ablaß auf die Entsprechung der Bußleistung zur Bußschuld verzichtet und die Erleichterung generell statt individuell gewährt. Obwohl diese Kritik eigentlich durch die Praxis überholt war, so ließ sie doch der theologischen Wissenschaft keine Ruhe, bis die Bedenken gegen den Ablaß entweder durch die Lehre vom Schatz der guten Werke oder durch eine engere Bindung an die Schlüsselgewalt oder durch beides behoben wurden. Gerade die Theorie vom Kirchenschatz löst die Schwierigkeit aber dadurch, daß sie den Ablaß als Kommutation der Leistungen Christi und der Heiligen deutet, also auf eine viel ältere Vorstellung zurückgreift; dazu dehnt sie die kirchliche Jurisdiktion auf das aus, was bisher nur der Fürbitte zugänglich war. Im einzelnen weist P. nach, daß man der altkirchlichen Bußhilfe der Gläubigen zunächst die der Heiligen und dann erst das Verdienst Christi hinzufügte; er hätte deutlicher sagen können, daß die alte Kirche nur die Vergebung in der Taufe, nicht die Buße auf das Werk Christi gründete und daß nun das Mittelalter endlich darüber hinausgelangte.

In der Darstellung der Entwicklung des Ablasses sucht P. eine in der evangelischen Theologie verbreitete Ansicht zu erschüttern, aber vergeblich. Nach P. löste nämlich der Ablaß von Anfang an von Fegfeuerstrafen, danach erst von auferlegten kanonischen Strafen; folglich habe z. B. Brieger (Prot. Realenz.^{3} 9 so ff.) zu Unrecht behauptet, der Ablaß sei aus einem Nachlaß kirchlicher Strafen zum Nachlaß zeitlicher Strafen überhaupt ge-

worden. Prüfen wir P.s Einwände. Auch er bestreitet nicht, daß der Sprachgebrauch sich wandelte und man erst im dreizehnten Jahrhundert vom Nachlaß der Fegefeuerstrafen sprach (S. 87); noch Thomas stellt in seiner maßgebenden Begriffsbestimmung beide Wirkungen nebeneinander (S. th. III Suppl. q. 25, a. 1). Aber nach P. hat die Kirche bis zu dieser Zeit den Nachlaß der von ihr selbst auferlegten Strafe mit richterlicher Gewalt bestimmt, das Maß des Nachlasses jenseitiger Strafen dagegen Gott überlassen. Nun sieht er aber (S. 45) das Neue am Ablaß darin, daß die Absolution, „ehedem wesentlich Gebet", zu einem jurisdiktionellen Akte wurde; dieser bezog sich zwar unmittelbar nur auf die kirchliche Strafe, setzte aber „eine entsprechende (!) Wirkung in bezug auf die Strafe im Jenseits" voraus (S. 58). Daraus folgt doch wohl, daß eine solche transzendente Wirkung, solange sie unbestimmt war und das Maß Gott überließ, noch nicht dem Wesen des Ablasses entsprach. Folglich veränderte die Ausdehnung der richterlichen Gewalt der Kirche auf die jenseitigen Strafen den Ablaß in seinem Wesen und nicht allein in der Bewertung seiner Wirksamkeit, wie P. (S. 88) behauptet.

Der geschichtliche Verlauf machte dann den Ablaß mit seinen jenseitigen Wirkungen allmählich selbständig gegenüber dem Bußverfahren. Er gewinnt an Gewißheit, indem er statt auf eine persönliche Leistung auf die rechtliche Zuwendung des Kirchenschatzes gegründet wird. Diese zu gebrauchen wird ein Zeichen von Frömmigkeit, während das Bemühen um einen Ersatz oder eine Ergänzung der eignen Leistung vielen als Lauheit erschienen war. Die Spätscholastik hat freilich jene Sicherheit doch wieder erschüttert, indem sie einen angemessenen Grund für den Strafnachlaß forderte.

P. führt seinen Überblick in aller Kürze bis zum Tridentinum fort und weist dabei auf einige unerledigte Fragen in der Ablaßlehre hin. Im letzten Kapitel geht er ausdrücklich zur dogmatischen Fragestellung über. Der Ablaß erscheint ihm sachlich berechtigt, wenn er sich in die altchristliche Bußlehre einfügt; das trifft nach P.s Meinung für seine einzelnen Wesensmomente durchaus zu. Das bedeutet, daß P. gemäß der altkirchlichen Bußlehre den Ablaß irgendwie aus einer Ersatzleistung rechtfertigen muß und daß er die herkömmliche Begründung auf die Schlüsselgewalt zur Sündenvergebung ablehnt; denn „ein Schenken der Bußverpflichtungen durch einen freien Gnadenerlaß der Kirche kam (im Altertum) gar nicht in Frage" (S. 101).

Aus seiner Auffassung, der Ablaß sei „die Kombination der alten, als Gebet wirksamen Absolutionen mit einem jurisdiktionellen Erlaß kirchlicher Bußstrafen" (S. 110), zieht P. Folgerungen für die heutige Lehrbildung. Das Gebet gehört für ihn wesentlich zum Ablaß, der Schatz der Verdienste ist „ein bildlicher Ausdruck für den Gesamtwert der Genugtuungswerke Christi und der Heiligen" (S. 105), über welche die Kirche keine rechtliche, sondern

eine moralische Verfügungsgewalt besitze (S. 108), und überhaupt ist ihm die richterliche Absolution beim Ablaß „nur die zufällige, zeitbedingte Form" (S. 120). Diese Beschränkung auf einen „Wesenskern" läßt ihn sein Ziel erreichen, den Ablaß ganz auf der Linie der altkirchlichen Bußlehre zu sehen; denn als autoritative Fürbitte fügt er sich tatsächlich dort ein. Aber eben dieser Begriff des Ablasses ist postuliert und entspricht nicht der Geschichte, in der, wie P. (S. 110) sagt, die Theologie von Anfang an die unerläßliche Bedeutung des Gebetes für den Ablaß verkannt hat. Es ist daher ganz in der Ordnung, wenn Karl Rahner in seiner Besprechung von P.s Buch (in der Zeitschrift für kathol. Theologie 71, 1949, 481–490) die Erörterung vom historischen Gebiet noch weiter als P. auf das dogmatische verlagert hat; dabei ergänzt er dessen Beweisführung und kommt zu dem Ergebnis, das Sakramentale des Ablasses wirke ex opere operantis (orantis) ecclesiae, nicht, wie heute meist gelehrt werde, ex opere operato (S. 489). Aber gerade diese Weiterführung Rahners zeigt, daß es P. wirklich gelungen ist, seine hervorragende Kenntnis der älteren Bußgeschichte für das Verständnis des Ablasses fruchtbar zu machen. Wertvoll bleibt auch die energische theologische Gedankenführung in der Verarbeitung des geschichtlichen Stoffes, die eine sehr einheitliche Deutung des Ablasses ermöglicht hat. Ob sich seine Hoffnung erfüllt, mit seiner neuen Deutung das juridische Element der katholischen Ablaßlehre zurückzudrängen, bleibt abzuwarten; aber schon der Versuch sollte auf evangelischer Seite Beachtung und Anerkennung finden.

Es bleibt noch Poschmanns *zusammenhängende Darstellung* der Bußgeschichte anzuzeigen. Mit ihr hat er das Erscheinen des „Handbuchs der Dogmengeschichte" aufs glücklichste eingeleitet. Die Hauptlinien der Entwicklung treten scharf heraus, und doch erhalten knappe Quellenbelege und ausreichende sachliche Angaben der Darstellung ein befriedigendes Maß von Anschaulichkeit. Die Auffassung von der Bußgeschichte ist die aus den früheren Arbeiten bekannte. In ihr liegt es begründet, daß die altkirchliche Buße die Hälfte des Raumes einnimmt. Der Abschnitt über das Bußprivileg der Märtyrer, der in „Paenitentia secunda" mit Tertullian verknüpft war, aber über dessen Zeit hinausgriff, ist nun hinter Cyprian und die Alexandriner gerückt. In der Darstellung des Mittelalters tritt das Hauptproblem der Bußgeschichte, wie das Zusammenwirken des persönlichen und des kirchlichen, des subjektiven und des objektiven Faktors zu bestimmen sei, deutlicher heraus als vorher, was ja auch dem geschichtlichen Verlauf entspricht. Für den evangelischen Leser ist es belehrend, die Schwierigkeiten gezeigt zu bekommen, die auch der fortschrittlichen Lösung des Thomas noch anhaften; die wichtigsten sind die Vorauswirkung des Sakramentes vor dem Empfang und die Doppelstellung der contritio, die für die Gnade disponieren soll und diese doch voraussetzt.

In der Weiterführung streift P. die reformatorische Kritik an der katholischen Buße nur ganz kurz (S. 105–107). Man vermißt die Frage, ob die Reformation nicht vielleicht berechtigt war, unmittelbar auf die neutestamentliche Lehre von Sünde und Vergebung zurückzugreifen und das Gewißheitsproblem anders zu lösen, als die Scholastik es getan hatte. P. zeigt, daß die tridentinischen Entscheidungen zwar den Ertrag der mittelalterlichen Bußtheologie, die das Sakrament zur Wirkursache der Sündenvergebung machte und die Absolution exhibitiv verstand, gegen die Kritik der Reformatoren sicherstellte, aber das alte Hauptproblem, die Verbindung des subjektiven und des objektiven Faktors, nicht löste, so daß die weiteren Auseinandersetzungen, vornehmlich über die Reue, durchaus begreiflich sind. Er führt seine Darstellung bis ins achtzehnte Jahrhundert herunter und greift zuweilen bis ins neunzehnte voraus.

In seinem Schlußwort sagt P., was seine neu erarbeitete Deutung der altkirchlichen Buße für das Verständnis der Bußgeschichte und die Lösung der noch bestehenden Probleme bedeuten kann. Einige Sätze (S. 111) sind so aufschlußreich, daß sie hier Platz finden mögen: „Die Diskussion (über Kontritionismus und Attritionismus) hat sich nach Ausweis ihrer vier Jahrhunderte langen Geschichte hoffnungslos festgefahren. Der Grund dafür liegt in einem falschen Ausgangspunkt: in der seit dem frühen Mittelalter einsetzenden Verkennung der unmittelbaren formalen Wirkung des Bußsakraments. Hätte Thomas mit der altkirchlichen Auffassung als ‚res et sacramentum' der Buße statt der ‚paenitentia interior' die reconciliatio mit der Kirche herausgestellt, dann würde die Entwicklung der Bußlehre einen anderen Weg genommen haben. Ist die ‚pax ecclesiae' nächstes Ziel und unumgängliches Mittel zur Versöhnung mit Gott, dann behält das Sakrament auch bei der vollkommensten Reue seine unersetzliche Bedeutung, und es wäre nicht nötig gewesen, auf die unvollkommene Reue zu rekurrieren, um ihm die Existenzberechtigung zu sichern."

Was P. hier in der katholischen Bußlehre vermißt, hat Luther teilweise erfüllt. Er ließ zwar von den drei Stücken der Buße die Reue als die ausreichende Voraussetzung für die göttliche Vergebung gelten, verband aber mit ihr die Mitwirkung der Kirche in der – freilich deklarativen – Absolution. Dieser behielt er es vor, dem Reuigen und gänzlich Verstörten, der von der ihm zuteil gewordenen Vergebung nichts weiß, den Frieden zu geben. Das ist allerdings nicht die pax ecclesiae, sondern der Friede und Trost des zweifelnden, fast verzweifelnden Gewissens; aber ihn gewährt doch die potestas ecclesiae, wenn der Priester dem Reuigen kraft seiner Schlüsselgewalt mit dem Hinweis auf Christi Wort seine Pflicht zu glauben vorhält (Luther, Resolutiones Concl. VII; WA 1, 540). Und auch jener Kirchenfrieden will, indem er die Vergebung Gottes ermöglicht und in die Gnadengemeinschaft des

Hl. Geistes aufnimmt, den Frieden des Gewissens gewähren. Wenn aber die kirchliche Gemeinschaft nach altkirchlicher Lehre das eigentliche Sakrament der Sündenvergebung ist, wie P. sagt (Paenit. sec. 278), dann ergibt sich von daher wohl auch ein Weg zu der reformatorischen Auffassung, die Schlüsselgewalt sei der ganzen Gemeinde anvertraut. Sachlich stößt man also wieder auf das Problem „kirchliches Amt und geistliche Vollmacht", dessen Dialektik von Campenhausen dargestellt hat. Für die *geschichtliche* Betrachtung aber, der dieser Bericht gewidmet ist, erhebt sich die Frage, ob nicht die Geschichte der altkirchlichen Buße so darzustellen ist, daß die Entwicklung sowohl zum mittelalterlich-katholischen Bußsakrament als auch zur evangelischen Bußanschauung der Reformation offen bleibt. Diese Möglichkeit hat P. versperrt, indem er bereits in der Verkündigung Jesu ein volles Gegenstück zum Taufsakrament angelegt sieht und auch weiterhin den Anteil des kirchlichen Amtes an der Bußgewalt zuweilen überbetont. Diese Zurückdatierung des Bußsakramentes läßt dann keinen Raum mehr für die reformatorische Lösung, für die in der Absolution ebenso wie in der Verkündigung die göttliche Verheißung selber das eigentliche Sakrament ist.

Missionswissenschaft 1933-1952

(Fortsetzung)

(Zur Judenfrage)

Von Walter Holsten

Vorliegende Literatur:

I.

Die evangelische Kirche in Deutschland und die Judenfrage. Ausgewählte Dokumente aus den Jahren des Kirchenkampfes 1933–1943. Bearbeitet und herausgegeben auf Veranlassung des Flüchtlingsdienstes des Ökumenischen Rats der Kirchen. Genf 1945. Verlag Ökumene. 199 S. – Arthur Goldschmidt: Geschichte der evangelischen Gemeinde Theresienstadt 1942–1945 (Das christliche Deutschland 1933–1945, herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft katholischer und evangelischer Christen. Evang. Reihe Heft 7). Tübingen 1948. Furche-Verlag. 36 S. – Friedrich Oppler: Judenfrage und Welt von heute. Rio de Janeiro 1948. Livraria Agir Editora. 266 S. – Michael Müller-Claudius: Der Antisemitismus und das deutsche Verhängnis. Frankfurt a. M. o. J. Verlag Josef Knecht-Carolus-Druckerei. 220 S. – Hans Ornstein: Der antijüdische Komplex. Zürich 1948. Verlag die Gestaltung. 99 S. – Jean-Paul Sartre: Betrachtungen zur Judenfrage. Zürich 1948. Europa-Verlag. 135 S. – Eva G. Reichmann: Hostages of Civilisa-

tion. The social sources of National Socialist anti-Semitism. London 1950. Victor Gollanze LTD. 282 S. – Romano Guardini: Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage. München 1952. Kösel-Verlag. 44 S. – Leo Baeck: Israel und das deutsche Volk. Merkur VI, 1952. S. 901–911. – Rudolf Bultmann: Das deutsche Volk und Israel. Merkur VI, 1952. S. 1111–1115. –

II.

Albrecht Oepke: Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung. Gütersloh 1950. C. Bertelsmann Verlag. 523 S. – Karl Ludwig Schmidt: Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9–11 des Römerbriefes (Theologische Studien. Herausg. von Karl Barth. Heft 13). Zürich 1946. Evangelischer Verlag A. G. Zollikon. 72 S. – Armas K. E. Holmio: The Lutheran Reformation and the Jews. The Birth of the Protestant Jewish Missions. Hancock, Michigan 1949. Finnish Lutheran Book Concern. 218 S. – Armas K. E. Holmio: Martin Luther, friend or foe of the Jews ? Illinois 1949. National Lutheran Council Division of American Missions. 327 South LaSalle Street, Chicago 4. 31 S. – Bruno Bendokat: Adolf Stoeckers Stellung zur Judenfrage. Witten 1937. Westdeutscher Lutherverlag. 76 S. – Günther Harder: Christen und Juden während der letzten 150 Jahre. Ev. Theologie 1952. S. 161 ff. – Walter Hoch: Kompaß durch die Judenfrage. Zürich 1944. Zwingli-Verlag. 328 S.

Oswald T. Allis: Prophecy and the Church. Philadelphia 1945. The Prebyterian and Reformed Publishing Company. 339 S. – John Wilkinson: Was hat Gott mit den Juden vor ? Herausgegeben und bearbeitet von H. L. Ellison. Ohne Angabe von Verlag und Jahr (1949). 161 S. (Zu beziehen durch das Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster, Westf.). – Walter Schäble: Der Schatten Israels. Wuppertal 1950. Verlag R. Brockhaus. 56 S. – A. Fünning: Der neue Staat Israel im Lichte des prophetischen Wortes. Fellbach 1950. Christlicher Allianz-Verlag W. Geugelin KG. 64 S. – Karl Hartenstein: Israel im Heilsplan Gottes. Stuttgart 1952. Evangelischer Missionsverlag. 80 S.

Welt ohne Haß. Aufsätze und Ansprachen zum I. Kongreß über bessere menschliche Beziehungen in München. Gesammelt und herausgegeben von Dr. Knud C. Knudsen. Berlin-Hamburg-Stuttgart 1950. Christian-Verlag. 199 S. –

Unterwegs. 1948 Heft 3 (Verlag Unterwegs. Berlin-Reinickendorf-Ost). – Hermann Albert Hesse: Die Judenfrage in der Verkündigung heute (Schriftenreihe der Bekennenden Kirche Heft 3). Stuttgart 1948. Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft. 38 S. – Heinz Schmidt: Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland (Kirche für die Welt. 9. Heft) Stuttgart 1947. W. Kohlhammer Verlag. 60 S. – Günther Harder: Die jüdische Frage (Der Anfang. Eine Schriftenreihe im Auftrag der Kirchlichen Hochschule Berlin. Heft 11). Berlin 1949. Verlag Haus und Schule. S. 47 ff. – Martin Wittenberg: Die Judenfrage als Frage der Kirche. Evang.-Luth. Kirchenzeitung 1950, S. 18 ff.; 36 ff. – Die Juden und wir Christen. Unter Mitwirkung von Karl Barth, Hans Ehrenberg, Adolf Freudenberg, Otto Fricke, Erica Küppers, Herbert Mochalski, Gotthilf Weber herausgegeben von Hans Kallenbach (Kirche und Welt. Schriftenreihe der Evang. Akademie in Hessen und Nassau. Heft 5). Frankfurt a. M. 1950. Verlag

Otto Lembeck. 110 S. – Bericht des Komitees für das christliche Verhalten gegenüber den Juden (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Band IV, S. 213 ff.). Tübingen 1948. Furche-Verlag. – Der Weg zum Volke Israel. Von der französischen Israelsmission (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Band II, S. 218 ff.). Tübingen 1948. Furche-Verlag. – The Lutheran Parish and the Jews. A Survey . . . prepared by Pastor Harold Floreen. Chicago 4, Illinois 1949. Published by the National Lutheran Council. 327 South La Salle Street. 32 S. – Fünfzig Jahre Institutum Judaicum Delitzschianum 1886–1936. Wien 1937. Verlag Institutum Judaicum Delitzschianum. 76 S. – Otto von Harling: Um Zions willen. Ein Leben im Dienst des Evangeliums unter Israel. Neuendettelsau 1952. Freimund-Verlag. 72 S. – Redet mit Jerusalem freundlich! Predigten, herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für Lutherische Judenmission von Hans-Siegfried Huss. Neuendettelsau 1951. Freimund-Verlag. 96 S.

J. Chr. Hoekendijk hat in seinem Werk „Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap" den Weg der deutschen evangelischen Missionswissenschaft als Weg vom „Reich Gottes-Pathos" zum „Ethno-Pathos" beschrieben. Er versteht ihn als Weg von der Eschatologie zur Ekklesiologie, d. h. als den allmählichen Verlust des „eschatologischen Kontextes", als Enteschatologisierung einerseits und als die Machtergreifung eines Kirchenverständnisses andererseits, in dem die Kirche nicht mehr als sui generis gegenüber dem Volk gesehen wird und ihren eschatologischen Charakter an eine weltliche Größe preisgegeben hat. Nun ist zwar die Wendung zur Ekklesiologie an sich selbst noch keineswegs Verlust des „eschatologischen Kontextes"; der Kirchenbegriff selbst wird beschädigt, wo er enteschatologisiert wird. Dieser Schade tritt aber, wie H. richtig bemerkt, da ein, wo der Kirchenbegriff mehr oder weniger vom Ethno-Pathos bestimmt wird, anders ausgedrückt, wo die Kirche als Volk Gottes eine Synthese mit den Völkern (oder Volkstümern) sucht, ohne Diastase zu wahren. Die Tendenz zu solcher Synthese geht Hand in Hand mit und dürfte abhängig sein von mangelnder oder mindestens unklarer Verbundenheit des neuen Gottesvolkes mit dem alten. In dem Maße nun, wie das Problem der Bodenständigkeit der jungen Kirchen, das Problem des Volkstums in der Mission zwar nicht wesenlos wurde, aber seine frühere Dringlichkeit verlor, ist die Frage „Israel und die Kirche" unabweisbar geworden.

Für diesen Wandel im Missionsdenken ist ein äußeres Geschehen, der deutsche Zusammenbruch von 1945, von größter Bedeutung geworden. Mit ihm war der Zusammenbruch des Ethno-Pathos verbunden oder entstand die Aufnahmewilligkeit für die von außen kommende Kritik des Ethno-Pathos. Diese Bereitschaft zur Selbstkritik hing mit dem Bewußtsein der Schuld, des Anteils an der deutschen Schuld zusammen, zu der sich Kirche und Mission nach dem Zusammenbruch bekannten. Diese Schuld war in *einem* Geschehenskomplex besonders grell offenbar, in der Vernichtung von 6 Millionen Juden.

Sollte das Schuldbekenntnis nicht rhetorisch bleiben, galt es auch theologisch sich um die rechte Haltung gegenüber den Juden zu bemühen. Die Frage „Israel und die Kirche" erhielt so ihre Dringlichkeit.

I.

Es galt zunächst den Schutt wegzuräumen. Sich des Antisemitismus entledigen hieß zunächst, sich des Antisemitismus denkend zu bemächtigen. Es wird sich zwar zeigen, daß das Phänomen des Antisemitismus in dem Maße erhellt wird, wie das Problem „Israel und die Kirche" bewältigt wird, daß das Verständnis des Antisemitismus vom Verständnis Israels abhängig ist. Aber die Theologie hat darum außertheologische Bemühungen und Erkenntnisse nicht zu übersehen, sondern zu beachten und zu verarbeiten.

In den Jahren des sogenannten Dritten Reiches waren Äußerungen, die sich von dem herrschenden Antisemitismus auch nur ein wenig distanzierten, nur vor einer sehr beschränkten Öffentlichkeit möglich. Es handelt sich vor allem um Dokumente, die im Zusammenhang mit dem Kampf der Bekennenden Kirche stehen. Sie sind 1945 auf Veranlassung des Flüchtlingsdienstes des ökumenischen Rats der Kirchen unter dem Titel „*Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Judenfrage*" herausgegeben worden. Den Dokumenten von 1933 bis 1943 (mit kurzem verbindendem Text) ist eine Einführung vorangestellt. In ihr werden zunächst „einige geschichtliche Voraussetzungen für das Verhältnis der evangelischen Kirche in Deutschland zur Judenfrage" gezeichnet, die die besondere deutsche Anfälligkeit für den Antisemitismus erklären sollen. Es folgen Zeugnisse Luthers, der als einer der Hauptschuldigen am Antisemitismus erscheint, statistische Angaben und einige Stimmen zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judenfrage vor 1933. Unter den Dokumenten erscheint als das gewichtigste Rudolf Bultmanns Auseinandersetzung namentlich mit Georg Wobbermin „Der Arierparagraph im Raume der Kirche" (S. 78 ff.), die diese Frage „vom Kirchenbegriff des Neuen Testaments und der reformatorischen Bekenntnisschriften aus zu beantworten" unternimmt. Freilich werden gerade durch diesen wertvollen Diskussionsbeitrag die Grenzen deutlich, die fast alle Dokumente kennzeichnen, nämlich nicht nur die Schwachheit und Unsicherheit, von der das Vorwort spricht, sondern einmal die Beschränkung auf den Raum der Kirche, sodann ein sehr oft falsches Verständnis der Volkskirche, auf das Bultmann hinweist. Der nationalsozialistische Antisemitismus, soweit er nicht den Raum der Kirche betraf, blieb fast ganz außer acht (vielleicht doch nicht nur, weil darüber keine Veröffentlichung möglich war, sondern weil die Gebundenheit der Kirche an Israel und ihre Verantwortung noch nicht erkannt war), und die Volkskirche wurde teils überbewertet, teils die volkskirchliche Situation ignoriert. Diese

Dokumente werfen Fragen auf, die nicht dadurch erledigt sind, daß die Situation, der sie ihre Entstehung verdanken, gründlich gewandelt ist. Berichte über das, was den Juden geschah, konnten ebenfalls erst nach dem Ende der Verfolgungsära veröffentlicht werden, gehören aber, so nötig es ist, sie kennenzulernen, nicht in diesen Zusammenhang; hingewiesen sei nur auf Arthur Goldschmidts „Geschichte der evangelischen Gemeinde Theresienstadt 1942–1945", die als Beispiel einer Gemeinde in den Katakomben über den beschränkten Rahmen des Dargestellten hinaus Bedeutung hat.

Erst nachdem das antisemitische Herrschaftssystem gefallen und zum Phänomen des Antisemitismus Abstand zu gewinnen war, war dem Denken die Möglichkeit gegeben, sich seiner zu bemächtigen. Friedrich Oppler, jüdischer Abstammung, christlichen Glaubens, durch den Hitlerismus von Berlin nach Brasilien verschlagen, behandelt dort „Judenfrage und Welt von heute". Im Grunde geht es ihm im ganzen Buch um die Frage, die der Titel des ersten Teiles stellt: „Angehörige oder Außenseiter der Nationen?" Keine Rolle spielt für ihn die Rasse, die kaum mehr als ein Vorurteil ist, im Gegensatz zum Milieu als neben Erziehung und Sitte am meisten Formendem. Eine entscheidende Rolle spielt für ihn auch nicht die jüdische Religion. Ihr Inhalt und ihre Gültigkeit bieten ihm keine Frage. Wichtig ist sie nur insofern, und insofern allerdings von größter Wichtigkeit, als sie völkisch oder national gebunden ist und so das Isolierband darstellt, das das Judentum in der Rolle des Außenseiters der Nationen erhält, während sie doch selbst in der modernen Welt keine Quelle des Antisemitismus ist. Indem sie die religiös-nationale Bindung schafft, schafft die jüdische Religion zugleich die weltlich-internationale Verbindung. Es ist also O. die Judenfrage „im Grunde ein Nationalitätsproblem" (S. 224), nicht ein Problem der Rasse oder der Religion. Für ihre Lösung, für die es nach seiner Meinung sehr lange Zeit brauchen wird, sieht er zwei Möglichkeiten, die von den Zionisten erstrebte Volkwerdung auf der einen, die echte Assimilation auf der andern Seite. O. läßt sie beide gelten; da er Palästina nicht im Stande sieht, die Judenheit der Welt aufzunehmen, gelte es neben der Errichtung eines jüdischen Staates die Assimilation zu betreiben. Den Antisemitismus hält er nicht für ein ernstliches Hindernis, denn seine Hauptursache sieht er in der Pseudoassimilation, die irgendwie den Nationalitätscharakter des Judentums festhält. Die echte Assimilation (und damit die grundsätzliche Überwindung des Antisemitismus) wird darin gesehen, daß auf der einen Seite dem Zionisten unbeschadet seiner bürgerlichen Gleichberechtigung eine „aktive Einflußnahme auf die Geschicke der Nation, in der er lebt" (S. 125) verwehrt wird, weil ihm dazu die innere Legitimation fehlt, daß auf der anderen Seite nicht ein restloses Aufgehen in der Umwelt, eine Verwischung der Abstammungsunterschiede gefordert oder angeraten wird, wohl aber ein Bekenntnis zu der Nation, in der der Jude lebt, durch das die

Abstammungsunterschiede kompensiert werden, das zu einer entsprechenden geistigen Haltung verpflichtet und ein ausschließliches zu sein hat; es würde zionistische Haltung („die Besetzung eines politisch wichtigen Amtes der Nation beispielsweise mit einem seelisch in Palästina beheimateten Zionisten . . . wäre . . . ein Exzeß des Liberalismus. Die Reaktion gegen ihn wäre früher oder später seine unausbleibliche Folge") und das Isolierband der mosaischen Religion ausschließen, nicht aber etwa die Taufe einschließen. Im Einzelnen werden für die Durchführung solchen Bekenntnisses und der echten Assimilation konkrete Vorschläge gemacht, u. a. auch der eines nicht erzwungenen, aber freiwilligen und nicht mechanischen numerus clausus für bestimmte Berufe.

Herrscht hier die Luft eines auch durch die Dämonie des Antisemitismus wenig erschütterten gemäßigten Liberalismus, so herrscht ein ganz anderes Klima in den psychologischen Untersuchungen zum Antisemitismus, namentlich in Michael Müller-Claudius' Buch „Der Antisemitismus und das deutsche Verhängnis". Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt im ersten Teil, der den „Antisemitismus als seelische Massenstörung" analysiert, während der zweite Teil („Der Antisemitismus als Instrument zur Zerstörung des Gewissens") eine Geschichte des Nationalsozialismus unter dem Gesichtspunkt der Zerstörung des Gewissens bietet. Die hier vorgenommene massenpsychologische Analyse des Antisemitismus ist überaus eindrucksvoll. Grundlegend ist das Gesetz der „formelhaften Affekt- und Wertübertragung". Am Leitfaden dieses Gesetzes ergibt sich für das Verständnis des deutschen Antisemitismus zunächst ein negatives; er ist nicht in einem sagenhaften „gesunden Rasseinstinkt" begründet; er ist im Gegenteil zunächst vom Volke abgelehnt worden, als die Kirche ihn vertrat. Dieser kirchliche Antisemitismus konnte erst Wurzeln schlagen, wild in die Höhe schießen und den religiös-volkstümlichen Antisemitismus hervorbringen in der „emotionalen Hochspannung des Volkes während der Zeit der Kreuzzüge" (S. 24). Dieser wird gesteigert, als das Volk nach dem Zusammenbruch des Kampfes um das heilige Land einem massenpsychologischen Gesetz gemäß die Frage nach den Ursachen des Zusammenbruches zu der Frage vereinfacht: „Wer ist schuld?" Hier wird durch die kirchliche Saat der Vergangenheit der Jude als Schuldträger angeboten. Und „im Haß gegen den Schuldträger wirft es (das Volk) die Last eigener Verantwortung ab und in den Schuldträger hinein. Es haßt sich gleichsam von der Verantwortung und der dunkel gefürchteten Selbstkritik fort – und vermindert doch in gleichem Maße unausweichlich die eigene sittliche und politische Verantwortungs- und Kritikfähigkeit" (S. 24). „Mit der im Laufe der Jahrhunderte . . . zunehmenden Abkühlung der religiösen Atmosphäre wird auch das dem Antisemitismus zugrunde liegende religiöse Motiv nur noch mit rasch abnehmender Deutlichkeit und schließlich über-

haupt nicht mehr empfunden. Aber nach dem Gesetz der formelhaften Affekt- und Wertübertragung bleibt die Gestalt des Juden mit der Scheu vor dem Unheilbringer umwittert" (S. 28 f.). Beständig genährt und gestützt findet der Verfasser diese Affekt- und Wertübertragung durch den christlichen Religionsunterricht. Je intensiver und extensiver der antisemitische Affekt, desto mehr wird die Vorstellung vom Juden ins „Übermächtig-Dämonische und Geheimnisvolle gesteigert" zu einer Gestalt nicht des Glaubens, aber des Aberglaubens, wodurch sich der Antisemitismus als Aberglaube erweist, der, wie M.-Cl. mit Recht betont, sich durch Vernunft nicht bannen läßt, die Vernunftfunktion vielmehr lähmt oder sich untertan macht und ein Rassebewußtsein schafft, das es ursprünglich nicht gibt und also nicht Wurzel, sondern Erzeugnis des Antisemitismus ist. Es ist bemerkenswert, daß M.-Cl. „die Konstituierung einer im Affekt der Feindschaft gegen das Judentum geeinten Massenseele in die Zeit vor der Ausbreitung des Nationalsozialismus legt; dieser habe nichts vermocht, „wenn die antisemitische Massenseele mit . . . der Disposition zum Exzessiven sich ihm nicht dargeboten hätte und wenn ihre amoralischen Merkmale sie nicht für den Einstrom seiner amoralischen Weltanschauung präformiert hätten" (S. 74). Hitler habe keine Massenbewegung hervorgerufen, sondern nur benutzt; dadurch wurde er „der Vollstrecker der Massenseele" (S. 121). Freilich verwandelt er den bis dahin (bis etwa 1928) statischen Kollektivhaß in einen dynamischen, den Ächtungshaß in den Vernichtungshaß, den isolierenden in den aggressiven, die beide in ihren seelischen Strukturen und Abläufen überzeugend dargestellt werden. Wenn der Verfasser für die „einzigartigen Dimensionen des antisemitischen Affektes" in Deutschland die deutsche Staatsgesinnung verantwortlich macht, die er in scharfem Gegensatz zur demokratischen sieht, so dürfte hier die deutsche Staatsgesinnung einseitig verzeichnet sein. Um so ernster zu nehmen ist der Schuldanteil der Kirche. Wenn er anerkannt wird, muß freilich die eindrucksvolle Analyse des Antisemitismus als einer gesamtseelischen Erkrankung als unzureichend gelten. Denn er ist dann nicht nur Neurose, sondern Schuld, und die Therapie kann nicht in der Stärkung der Vernunft, in einer „dauernden und leidenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Affekt bestehen" (wie sollte ihr Erfolg beschieden sein, da doch nach dieser Analyse die Vernunftfunktion durch den Antisemitismus gerade gelähmt ist!), sondern in einer rechten Verkündigung, nachdem eine falsche solch verheerenden Schaden angerichtet hat.

Daß auch für eine psychologische Analyse das Phänomen des Antisemitismus sehr viel komplexer ist, als es nach Müller-Claudius scheint, zeigt Hans Ornsteins Studie „Der antijüdische Komplex". Der Antisemitismus wird hier auf der Grundlage der „seelisch-geistigen Struktur und Apparatur des Menschen" behandelt; er erscheint „je nach dem wie diese von ihm in

Dienst genommen wird, als Vorurteil, als fixe Idee, als aus Neid, Angst, Furcht, Verachtung, Antipathie geboren, als Haß, als Komplex, als Mythus, als Sündenbock-Idee und als Ideologie". Auf alle Fälle aber ist er nach dieser Analyse „nichts, was der Natur des Menschen eigen wäre, etwa wie seine Gefühls- und Denkapparatur als solche" (S. 74). Infolgedessen schließen sich an die diagnostischen Feststellungen „die Grundzüge einer systematischen Therapie des Antisemitismus" an, in der Vernunftgründe nicht die Hauptrolle spielen, obschon sie zur Beseitigung von Vorurteilen unentbehrlich sind, wichtiger aber die Auflösung von Minderwertigkeitskomplexen, Erziehung zur Verantwortung, Zügelung und Hygiene der Phantasie und anderes mehr sind, die aber „auch die Juden selbst in den Kreis ihrer Maßnahmen einbeziehen" soll, insofern als sie ihnen das rechte „Wissen um sich selbst, um Wert und Verpflichtung des Judentums" zu geben hat. Der Atomzertrümmerung hat die Phantomzertrümmerung zu folgen (S. 83). Infolge der Auflösung des Gesamtphänomens Antisemitismus in Einzelzüge wird auch die Schuld der Kirche nur als partielle gesehen, aber richtig erkannt, daß „Judentum und Christentum . . . aufs engste zusammengehören, ja durch innere Bezüge gerade in ihren Unterschieden, in ihrer Gegensätzlichkeit miteinander verbunden sind" (S. 53). Eine „Psychoanalyse des Antisemitismus" nennt Jean-Paul Sartre seine „Betrachtungen zur Judenfrage". Aber seine psychische Analyse mündet ein in oder ist geleitet durch den Glauben an die klassenlose Gesellschaft der Zukunft, „in der der Mensch, von seinen Wahnvorstellungen der Vorzeit befreit, sich endlich seinem wahren Beruf hingeben wird, der da ist, das Reich des Menschen erstehen zu lassen", und in der „der Antisemitismus keine Daseinsberechtigung mehr haben wird" (S. 132). Die psychische Verfassung, die dem Antisemitismus zugrunde liegt, ist demnach Ausdruck der Klassenkampfsituation und der Antisemitismus letztlich „eine bourgeoise und mystische Darstellung des Klassenkampfes" (S. 132) oder noch deutlicher „der Ausdruck einer primitiven, blinden, verschwommenen Gesellschaft, die in latentem Zustand im Rechtsstaat fortbesteht" (S. 62). Daß S.s „Betrachtungen zur Judenfrage" in der Verkündigung der klassenlosen Gesellschaft der Zukunft enden, ist ihrem Wert nicht abträglich. Bezeugen sie doch damit auf ihre Weise, daß die Judenfrage ihre Endlösung nur im Glauben und im Blick aufs Ende findet. Die psychologische Analyse selbst liefert sehr ernstzunehmende Aufschlüsse in glänzenden Formulierungen. S. sieht im Antisemitismus zunächst eine Leidenschaft, die das Vorurteil schafft, der Erfahrung aber verschlossen ist. „Nicht die Erfahrung schafft den Juden, sondern das Vorurteil fälscht die Erfahrung" (S. 10). „Die Idee, die man sich vom Juden macht", bestimmt „die Geschichte und nicht geschichtliche Gegebenheiten die Idee" (S. 13). Wenn nun „der Antisemitismus des Antisemiten von keinem äußeren Faktor herstammen kann" (S. 13), so ist er „eine

selbst gewählte Haltung der ganzen Persönlichkeit, eine Gesamteinstellung nicht nur dem Juden gegenüber, sondern auch dem Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber. Er ist gleichzeitig eine Leidenschaft und eine Weltanschauung" (S. 14), ja mehr, ein Glaube, der Vernunftgründen und Erfahrungstatsachen grundsätzlich unzugänglich ist, noch genauer: er ist ein „Manichäismus", sofern er den Lauf der Welt durch den Kampf zwischen dem gutem und dem bösen Prinzip – das Anti gilt nicht konkreten Juden, sondern dem jüdischen Prinzip – bestimmt sieht, der nur durch Sieg oder Untergang entschieden werden kann. Da er aber eine Gesamteinstellung ist, die nicht nur dem Juden gegenüber gilt oder durch ihn hervorgerufen ist, versteht S. schließlich den Antisemiten als einen Menschen, „der Angst hat, nicht vor dem Juden, vor sich selbst, vor seiner Willensfreiheit, seinen Instinkten, seiner Verantwortung, vor der Einsamkeit und vor jedweder Veränderung, vor der Welt und den Menschen, vor allem – außer vor dem Juden" (S. 46). Im Gegensatz zum Antisemiten ist der Demokrat ein Mensch, der keine Angst hat vor sich selbst, und der darum den Juden als Menschen verteidigt und rettet. Aber er ist dennoch Antisemit, weil er, um ihn als Menschen zu retten, ihn als Juden vernichtet. „Der Antisemit wirft dem Juden vor, Jude zu sein; der Demokrat wirft ihm mit Vorliebe vor, sich als Juden zu betrachten" (S. 51). Wenn nun der Antisemit gerade den Juden als Haßobjekt gewählt hat, so ist das nach S. die Schuld der Christenheit. Ohne die Christen wäre er nämlich, da die jüdische Gemeinschaft sowohl national wie religiös sich aufgelöst hat, längst assimiliert worden. Daß es diese Gemeinschaft noch gibt, sieht S. lediglich in der spezifisch jüdischen Situation begründet, die durch das Christentum geschaffen ist und in einer entchristlichten Welt weiterbesteht. Die Christen haben den Juden *erschaffen*. Um ihretwillen ist der Jude „der Mensch, den die anderen als solchen betrachten" (S. 61), „den die Nationen nicht assimilieren wollen" (S. 59), obwohl er völlig assimilierbar ist, den auch gerade das Wohlwollen nicht minder als der Haß als Juden betrachtet. Aus dieser Situation sucht der Jude zu fliehen, und die verschiedenartigen Fluchtwege des Juden, von S. meisterhaft gezeichnet als sein Streben, von den anderen Menschen als Mensch anerkannt zu werden, bringt jene Züge hervor, die der Antisemit als typisch jüdisch bezeichnet. „Die große Fragestellung des Juden ist nicht metaphysisch, sondern sozial" (S. 119). „Die Gesellschaft und nicht Gottes Gebot hat ihn zum Juden gemacht" (S. 120). „Die Situation des Juden ist derart, daß sich alles, was er tut, gegen ihn wendet" (S. 125). Die Judenfrage ist daher nicht von Seiten des Juden anzupacken, sondern vom Antisemitismus her, der sie geschaffen hat und der abzuschaffen ist. S. hat mit alledem zur Kenntnis des Antisemiten und des Juden überaus Wichtiges beigetragen. Er sieht auch richtig den Ursprung des Antisemitismus in der (falschen oder falsch

verstandenen) christlichen Predigt. Aber völlig übersehen oder geleugnet ist, daß der Jude als Jude nicht durch den Antisemiten, sondern durch Gott am Leben erhalten ist, daß er auch in seiner Art nicht einfach durch den Antisemiten, sondern durch seine Stellung zu Gott bestimmt ist, und daß darum auch eine Lösung der Judenfrage nicht nur die Umkehr des Antisemiten, sondern auch die Umkehr des Juden fordert.

Als besonders gründlicher Versuch, des Problems des Antisemitismus Herr zu werden, ist Eva G. Reichmanns Werk „Hostages of Civilisation" anzusprechen, das „a study of the social causes of Antisemitism" sein will. Es verkennt bei schonungsloser Analyse des nationalsozialistischen Antisemitismus nicht, daß die Faktoren, die zu der Katastrophe der Juden in Deutschland geführt haben, auch anderswo vorhanden sind, und sieht, obwohl es den Nationalsozialismus in bestimmten Zügen des deutschen Geistes und Schicksals angelegt findet, dennoch nicht das ganze deutsche Volk als dem nationalsozialistischen Antisemitismus verfallen an. Die Grenze des Werkes liegt in der Absage an Metaphysik und Theologie. Judentum und Antisemitismus gelten infolgedessen rein als soziologische Erscheinungen, zu deren Verständnis nicht nur ökonomische Vorgänge, sondern vor allem die Psychologie bzw. Psychoanalyse benutzt werden. Dennoch wird die Untersuchung durch ein klares Bekenntnis bestimmt; es ist das Bekenntnis zur Aufklärung gegen die Romantik, und das ist für R. gleichbedeutend mit dem zur Zivilisation gegen die Barbarei, zum Westen gegen den Osten und – in bestimmtem Sinne zum Christentum gegen das Heidentum. Die ganze Untersuchung dient der Abwehr der These, daß die Emanzipation, deren klassisches Beispiel die deutschen Juden gewesen seien, sich durch die Katastrophe der deutschen Juden als ein Fehlschlag erwiesen habe, einer These, die auf dem Trugschluß post hoc ergo propter hoc beruhe. R. verwirft die psychologische Erklärung des Antisemitismus als unzureichend, nach der dieser ausschließlich im Charakter des Antisemiten selbst wurzele. Ihr ist vielmehr der Antisemitismus zunächst ein Fall von Gruppenspannung, also nicht daher rührend, daß mit der Emanzipation ein Irrweg eingeschlagen, sondern daß sie nur ungenügend durchgeführt worden sei, daß nämlich der legalen die soziale Emanzipation teils infolge des Widerstandes der nicht-jüdischen Umgebung, wegen des durch die Emanzipation verschärften oder befürchteten Wettbewerbs, teils infolge des Einströmens der Ostjuden nur stufenweise und zu langsam gefolgt sei. Die Angehörigen der jüdischen Gruppe findet R. mit solchen charakteristischen Zügen, von körperlichen bis zu religiösen, ausgestattet, die sie „zur idealen Zielscheibe für kollektive Aggression" (S. 40) machen und den objektiven und latenten Antisemitismus schaffen. Er wird zum offenen und subjektiven und unechten, wenn in den Wirtsvölkern eine Krise ausbricht, mit der die Juden an sich nichts zu tun haben, an der ihnen dann aber Schuld gegeben wird.

Wenn also im Laufe des 19. Jahrhunderts der objektive hinter den subjektiven Antisemitismus immer mehr zurücktritt und dieser zur Vernichtung der deutschen Juden durch den Nationalsozialismus führte, so ist nach R. der Grund in der Krise zu sehen, die mit der ökonomischen und geistigen Entwicklung des 19. Jahrhunderts gegeben war, mit dem Übergang von der statischen zur dynamischen Ökonomie, in der Gewohnheit durch Vernunft, Tradition durch Fortschritt, Qualität durch Verkäuflichkeit, geruhsame Sicherheit durch Hast und Unsicherheit des freien Wettbewerbs ersetzt wird, einerseits und mit dem Schwund der religiösen Substanz, dem Eindringen der Aufklärung aus der Region der Philosophie in die Massen seit der Deifikation der Vernunft in der französischen Revolution andererseits. Da nun das Judentum der Aufklärung seine Emanzipation verdankt und seinerseits an der Auflösung der abendländischen Traditionen, denen es seine Unterdrückung verdankt, interessiert war, sieht R. auf der anderen Seite die Romantik als Gegenbewegung gegen die Aufklärung, als Hüterin der abendländischen Traditionen für den Antisemitismus anfällig, mit ihrer Reserve gegenüber der Menschheit zugunsten der Nation der Barbarei geneigt auf Kosten der Humanität, mit ihrer Betonung des Gefühls, das hier in die Nähe primitiver Instinkte gerückt wird, gegenüber der Vernunft in der Gefahr intellektuellen und moralischen Verfalls. Es unterscheidet sich dann der moderne Antisemitismus vom früheren wie moderne Barbarei von primitiver oder wie „neurotischer Infantilismus" von der Mentalität wirklicher Kinder (S. 108). Die deutsche Prädisposition für den Antisemitismus sieht R. sodann verstärkt durch Deutschlands infolge Fehlens natürlicher Grenzen ungeschützte Lage zwischen West und Ost. Einmal wurde Deutschland dadurch verführt, Freiheit vor allem als nationale Freiheit zu verstehen, während die Juden an der inneren Freiheit, am Schutz ihrer Rechte interessiert waren, so daß sie in den Verdacht nationaler Unzuverlässigkeit gerieten. Zum andern gehört es nur halb der westlichen Kultur an, zur anderen Hälfte oder im Untergrund Asien, asiatischer Finsternis und asiatischem Chaos, das nur von einem dünnen christlichen Firnis bedeckt ist und die Affinität der Romantik zur Barbarei unheilvoll intensiviert bis zur Vollendung im Nationalsozialismus. Von dem Wege zu dieser Vollendung ist die Vorherrschaft Preußens nicht wegzudenken, in dem vor allem der östliche Geist seine Pflegestätte gefunden hat. Die Krisenzeit nach dem ersten Weltkrieg hat dann die „neurotische Disposition der Deutschen" im Nationalsozialismus zum Ausbruch gebracht. R. bestreitet ihm, daß er eine Idee geschaffen oder aufgenommen oder übernommen habe. Sein Antisemitismus erscheint dabei als ein mehr zufälliges Ergebnis. „Die Massen fragten nicht nach Antisemitismus, sie begehrten zu hassen. Sie fragten nicht nach der Rassendoktrin, sie wünschten sich überlegen zu fühlen. Und sie begehrten nicht das Führerprinzip, aber sie begehrten wieder einmal

zu gehorchen anstatt eigene Entscheidungen zu fällen" (S. 191). Im Nationalsozialismus, der diese Wünsche befriedigte, verkörperte sich der Verzicht auf Vernunft. In dem Maße, wie er Pseudoreligion wurde, wurde der Jude als der typische Intellektuelle Antisymbol. Der Antisemitismus war die offizielle Rehabilitation des Hasses; daß der Jude das Haßobjekt wurde, war sekundär. Infolgedessen zeugt der Verfasserin der Nazi-Antisemitismus weit weniger für die Existenz eines jüdischen Problems als für eine Menge anderer deutscher Probleme, für die die Juden verantwortlich zu halten das deutsche Volk mehr und mehr gedrängt wurde. Diese gründliche Studie vermittelt eine Fülle wertvoller Einsichten. Es ist jedoch durch die selbst gesteckte Grenze bedingt, daß das Problem des Antisemitismus verharmlost und die Judenfrage unrechtmäßig vereinfacht wird. Der Antisemitismus ist nicht nur Produkt östlicher, durch Preußen geförderter Barbarei und ihres Aufstandes gegen die westliche Kultur; er ist vielmehr das Ergebnis des Unglaubens, antichristlicher Entscheidung. Zwar sieht auch R. einen Zusammenhang zwischen antisemitischer und antichristlicher Haltung. Aber bezeichnenderweise sieht er sie beide aneinander gebunden durch das gemeinschaftliche Anti zur Humanität, in der Entfesselung der elementaren Triebe von den ihnen durch die Zivilisation angelegten Banden, nicht sie gemeinsam wurzeln in der Erhebung gegen den in der Geschichte mit Israel und der Kirche handelnden Gott. Infolgedessen ist die Judenfrage nicht lösbar durch die Entscheidung für die Aufklärung gegen die Romantik. R. kann gewiß mahnen, der Aufklärung nicht nur mit einem einfachen Nein zu begegnen und der Humanität den Respekt zu erweisen, der ihr auch von theologischer Seite gebührt. Aber sie ist selbst insofern antisemitisch, als sie den Juden nicht als Juden, die Judenheit nicht als Gottes Volk gelten läßt. Der Glaube, der zur Aufklärung wie zur Romantik, zur Kultur wie zur Barbarei sich kritisch verhält, wird nicht in einer Emanzipation im Sinne der Aufklärung die Lösung der Judenfrage sehen können, vielmehr zu dieser Emanzipation sich kritisch verhalten, so gewiß er den Antisemitismus ernster nimmt, als es die Aufklärung vermag, nämlich als Antichristentum.

Hatten wir es bisher im wesentlichen mit Analysen des antisemitischen Phänomens zu tun, so sind Romano Guardinis „Gedanken zur jüdischen Frage" in seiner akademischen Rede „Verantwortung" eine ungeheuer ernste Mahnung eben zur Verantwortung. An der eigentlich jüdischen Frage geht sie freilich im Grunde vorüber. Die Judenvernichtung des Nationalsozialismus ist ihm nur Zeichen dafür, daß „etwas heraufgekommen ist, das es bis dahin noch nicht gegeben hat: die Einheit von Unmenschlichkeit und Maschine" (S. 17), die Vernichtung der Personalität des Menschen, der nur noch als Ding behandelt wird, „mit den Methoden exakter Rationalität und technischer Präzision – das ist der neue Faktor der Geschichte" (S. 22). Es wirkt im Zusam-

menhang wie eine geschichtliche Zufälligkeit, daß dies Neue gerade an den Juden mit „phänomenologischer Klarheit und Selbstsicherheit hervorgetreten" (S. 26) ist. Es wird aber unausgesprochen deutlich, daß wir es im Nationalsozialismus mit einer qualitativ anderen Art des Antisemitismus zu tun haben als sonst in der Welt und Geschichte. Das eigentliche Gewicht erhält G.s. Studie dadurch, daß sie den Weg zur ethischen Bewältigung des Verbrechens weist, für das einem jeden, namentlich dem Akademiker, bei Ablehnung der Kollektivschuld die Verantwortung auferlegt wird. Weil Unrecht eine Macht ist, „die, wenn sie nicht bewältigt und neu eingeordnet wird, weiter wirkt" (S. 34), weil es, zumal es eine Schuld der res publica ist, „zur immer wiederkehrenden Form des Verhaltens" (S. 83), „zum Schema für Kommendes" (S. 32) wird, muß es aufgearbeitet werden, liegt alles daran, daß man es als Unrecht erkenne und sich von ihm lossage und „es in der jeweils möglichen und gemäßen Weise wieder gutmache" (S. 37). G. gibt selbst den Hinweis, daß das letztlich nur im Empfang der göttlichen Vergebung geschehen könne.

In diesem Hinweis gipfelt auch Rudolf Bultmanns Aufsatz „Das deutsche Volk und Israel", eine Antwort auf Leo Baecks Aufsatz „Israel und das deutsche Volk". Zwar spricht Bultmann von der Vergebung des Juden, auf die der Deutsche angewiesen ist, aber er hat zuvor gezeigt, daß eine radikale Selbstbesinnung, die Baeck als Weg zum echten Frieden zwischen Israel und dem deutschen Volk gefordert hat, nur eine „Besinnung vor den Augen Gottes und Innewerden der Schuld" (S. 1113) sein kann. Wenn Baeck Israel und dem deutschen Volk durch die Zukunft die Aufgabe einer neuen Erkenntnis von Volk und Menschheit, Staat und Mensch gestellt sieht, wenn er in diesem Zusammenhang den Geist Lessings, „jenes Reinsten und Edelsten der Deutschen" zitiert, „der, gewiß nicht bloß zufällig, in der Freundschaft mit einem der Besten der Juden stand" (S. 910), und den Juden auf das Gebot „des einen Gottes" verweist, „der von dem Menschen und darum zu allen Menschen spricht" (S. 911), wenn er auf diese Weise „im Namen des Gottesgebotes und der Menschenzukunft" den Frieden „ehrlich, und das heißt auch: ohne Vergeßlichkeit" vorbereitet sehen will, so hat Bultmann, indem er Baecks überaus eindrucksvolle Gedanken „etwas konkreter zu fassen" unternimmt, sie durch die wichtige Einsicht ergänzt, daß die Menschheit und der Mensch nicht nur durch den Wahn eines Nationalismus bedroht sind, sondern auch durch „jenen Wahn, durch Verfügung über technische Mittel und Organisation die Welt, das Schicksal, die Geschichte beherrschen zu können" (S. 1113), für den das Judentum mitverantwortlich sein könnte. Man wird Bultmanns Stellungnahme zu Baeck in dem „vom Christentum . . . radikalisierten alttestamentlichen Verständnis von Mensch und Gott" begründet sehen müssen, so daß in diesen beiden Aufsätzen das Verhältnis von Christentum und Judentum, das Diskontinuität und Kontinuität zugleich ist, sich spiegelt.

II.

Die Judenfrage ist, darauf wurden wir in irgendeiner Weise immer wieder hingewiesen, zutiefst eine theologische Frage; sie ist letztlich die Frage nach dem Verhältnis von Israel und Kirche. Für ihre Beantwortung entscheidend ist das Verständnis der Kirche. Eine rechte Besinnung auf die Kirche kann an der Frage nach Israel nicht vorbei. Dafür ist Albrecht Oepkes großes Werk über „Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung" eindrucksvolles Zeugnis; nur als solches ist es hier zu nennen, während seine Würdigung im übrigen nicht in diesen Zusammenhang gehört. Nachdem die Verwurzelung des Gottesvolkgedankens im AT, seine Neuprägung und zentrale Stellung im NT, sein Verständnis in der alten Kirche, im Mittelalter und bei Luther und seine erstaunlich weitreichenden und tiefgehenden Wirkungen auf die abendländische Politik und Geschichtsbetrachtung und Kultur („Er ist . . . Pfahlwurzel abendländischen Denkens") an einer ungeheuren Materialfülle aufgezeigt, nachdem immer wieder der Gottesvolkgedanke als „das unentbehrliche Korrelat des Offenbarungsgedankens" (S. 481) erwiesen worden ist, wird in der Schlußzusammenfassung festgestellt, daß damit „das Verhältnis von Kirche und Synagoge als vordringliches theologisches Problem aufgegeben" (S. 482) sei. Man wird O. darin zustimmen können, daß die Judenfrage nicht nur eine theologische, sondern auch eine biologische, völkische, wirtschaftliche und kulturelle sei, daß sie zu komplex sei, als daß sie auf den Generalnenner „Kirche und Synagoge" zu bringen sei, daß insbesondere der Antisemitismus auch eine Frage der Ethik sei. Man wird aber ebenso deutlich sagen müssen, daß, wenn es sich auch nicht um einen Generalnenner handeln kann, die Judenfrage als biologische, völkische usw. stets auf das Problem „Kirche und Synagoge" bezogen werden muß, wie das Reich der Welt zwar vom Reich Gottes scharf zu unterscheiden ist, aber immer auf das Reich Gottes bezogen bleiben muß. Mit Recht fordert O. die scharfe Scheidung zwischen antisynagogaler Theologie und Antisemitismus. Daß sie immer wieder verhängnisvoll zusammenfließen, wird nur zu verhindern sein, wenn im Anti zur Synagoge das Pro den Juden gegenüber deutlich vernehmbar wird, wenn als letztes Anliegen der Kirche gegenüber der Synagoge mit O. die Mission unter Israel gesehen wird, die frei von Selbstüberhebung nur in der Haltung eigener Buße geleistet werden darf. Schließt rechte antisynagogale Theologie die Mission ein, so ist umgekehrt der Antisemitismus „nicht eine Folge und Frucht antisynagogaler biblischer Theologie, sondern gerade die Vernachlässigung und Verkümmerung der wahrhaft biblischen Dialektik zwischen Kirche und Synagoge hat ihm Auftrieb verschafft" (S. 477). Es ist nicht zufällig, daß die Geschichte des Gottesvolkgedankens zugleich ein Stück Geschichte des Antisemitismus geworden ist.

Über Anfang und Ende des von O. behandelten Zeitraumes liegt je eine Monographie vor. Karl Ludwig Schmidt behandelt „Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9–11 des Römerbriefes". In die Exegese der drei Römerbriefkapitel ist eine ausführliche Behandlung der Judenfrage hineingeschlungen, das Ganze durch wertvolle Anmerkungen ergänzt. Wenn auf Röm 11, 25–26, die Aussagen über die Zukunft Israels, ein besonderer Ton gelegt wird und vor allem „ganz Israel" (11, 26) als „das ganze fleischliche Israel, die ganze verstockte, in ihrer Weise rechtgläubige Synagoge, doch auch alle Assimilationsjuden und alle Zionisten" verstanden und in diesem Zusammenhang dem Chiliasmus, wenn auch vorsichtig, nicht gerade apodiktisch, das Wort geredet wird, so ist deswegen durchaus noch nicht der 17. Artikel der C. A. beiseitezuschieben, der hier von judaicae opiniones redet, weil die systematische Frage sich erhebt, ob im Lichte der Rechtfertigungslehre die letzte Zeit (die Endgeschichte) einen Vorrang hat vor anderen Zeiten, ob es begründet ist, von der End*zeit* etwas anderes zu erwarten als von aller Heilszeit, „auf die letzte Epoche als auf die Vollendung der Mission, die den Tag des Herrn vorbereitet, besonderen Ton zu legen und nach ihr auszuschauen" (Paul Althaus, Die letzten Dinge, ^{3}1926 S. 123). Dennoch gilt es mit Sch. „die Dauerbedeutung des Judentums zu erkennen, dessen göttliche Auszeichnung als Würde und Bürde durch alle Zeiten in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft allen Nichtjuden Tröstung und Warnung ist" (S. 48).

Die Frage nach der Stellung Luthers zu den Juden wird erneut untersucht von Armas K. Holmio in seinem Werk „The Lutheran Reformation and the Jews". Die Antwort ist im Untertitel gegeben: „The birth of the Protestant Jewish Missions". Charakteristisch für das Ganze ist, daß die Reformation dem Humanismus innerlich eng verbunden, zum mittelalterlichen Katholizismus im strengen Gegensatz erscheint. Für das katholische Mittelalter gilt H. als charakteristisch der Antisemitismus, die Judenverfolgung in ihren verschiedenen Formen, obwohl er nicht verschweigen kann, daß dahinter missionarische Absicht stand und sogar maßgebende Stimmen für eine friedliche Judenmission eintraten. Luthers antisemitische Äußerungen werden zurückgeführt auf ein zeitweiliges Wiedererwachen des mittelalterlichen Kreuzzugsgeistes: „wenn die friedliche Verkündigung des Evangeliums keine Resultate hatte, war es Pflicht der Obrigkeit, gewaltsame Methoden anzuwenden" (S. 129). Von den Humanisten, namentlich Reuchlins Kämpfen mit den Dominikanern, war nicht nur die öffentliche Meinung für die religiöse Revolution vorbereitet, es war auch Luthers Eintreten für die Juden „eine direkte Fortsetzung des Kampfes Reuchlins gegen die Kölner Dominikaner" (S. 7) und die „liberale Judenpolitik des Humanismus" (S. 96) die Basis für die ersten judenmissionarischen Gedanken der lutherischen Reformation. Es wird auch von der judenmissionarischen Haltung Luthers in humanistischen

Kategorien gesprochen: liberal, tolerant, human. Es mußte deshalb der Reuchlinsche Streit in seinen Einzelheiten und in seinen Ergebnissen ausführlich dargestellt werden. Durch Anwendung jener humanistischen Kategorien gerät Bucers maßgebliche Mitarbeit an der Judenordnung des „liberal gesinnten" Landgrafen Philipp von Hessen in ein ungünstigeres Licht, da sie freilich nicht humanistischen Forderungen genügt, während sie in ihrem rechten Zusammenhang ein Zeugnis missionarischer Haltung ist. Vielleicht ist es die starke Benutzung jüdischer Literatur, die H. Humanismus und Reformation als so eng Verbündete sehen läßt, wie denn auch ein eigenes Kapitel über „Die Beziehung der Juden zur Reformation" die Studie abschließt. Luthers Äußerungen über die Juden werden umfassend angeführt und verwertet. Wenn er aus ihnen eine grundsätzlich missionarische (bzw. humane, tolerante, liberale) Haltung herauslas – in der Schrift „Von den letzten Worten Davids" 1543 sah er eine Umkehr zu der „toleranten" Haltung der Schrift „Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei" 1523 –, so galt es eine Erklärung für seine so zahlreichen und leidenschaftlichen antisemitischen Äußerungen zu finden. Daß auch in den antisemitischen Schriften und in der Zeit ihrer Abfassung missionarischer Geist nicht fehlt, ist unbestreitbar, wenn sie auch recht im Hintergrunde blieben. H. glaubt zunächst einmal, daß der Ton der Kampfschriften der in der damaligen Polemik übliche sei, daß die harten Maßnahmen, die in ihnen gefordert seien, nicht buchstäblich zu verstehen seien, weil sie dem vornehmlich positiv exegetischen Charakter der Schriften widersprächen. Richtiger dürfte der Hinweis auf die veränderte Situation sein: enttäuschte Hoffnung auf Bekehrung der Juden und ihre nicht wirkungslose aggressivmissionarische Haltung gegenüber den Christen, weniger wohl persönliche Erfahrungen. Ob auch der Verdacht eines Sympathisierens oder Paktierens der Juden mit den immer bedrohlicher werdenden Türken eine Rolle gespielt hat, muß dahingestellt bleiben. Daß der Wandel in der Haltung Luthers kaum Wirkungen gehabt hat, sieht H. darin begründet, daß der alte Luther nicht mehr „die zentrale Figur der Reformation" (S. 122) war, zumal die führenden reformatorischen Theologen diesen Wandel nicht nachvollzogen. Erwähnung verdient die Beobachtung, daß die Juden für die Reformation in der Eschatologie nicht die Rolle spielen wie in der modernen eschatologischen Literatur, die eschatologischen Stellen waren durch die Türken und den Papst bereits besetzt. Zur Sache vgl. im übrigen Ernst Wolf, Luther und die Juden (Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk – im Geiste der beiden Testamente. 1952 Nr. 17/18 S. 18 ff.) und das demnächst erscheinende Buch von Wilhelm Maurer „Kirche und Synagoge". H.s Buch beschränkt sich auf allerdings reiche historische Feststellungen; darüber hinaus wird die eigentliche Sachproblematik kaum deutlich, ebensowenig die Frage der gegenwärtigen Gültigkeit. Aber das lag auch

außerhalb der Absicht. Offensichtlich stand nur die Abwehr des Mißbrauchs Luthers zu antisemitischen Zwecken im Blickfeld. Zu diesem ausgesprochenen Zweck schrieb H. eine seine Studie zusammenfassende Broschüre „Martin Luther, friend or foe of the Jews".

Von „Adolf Stöckers Stellung zur Judenfrage" handelt eine kleine Arbeit von Bruno Bendokat. Obwohl in der Zeit des Dritten Reiches erschienen, wagt sie die Feststellung: „Die Judenfrage in Verbindung mit der Rassenfrage hat einen wichtigen, wenn nicht den entscheidenden Anstoß dazu gegeben, daß in unserer Zeit die Christusfrage so unerhört ernst und dringend gestellt ist" (S. 64). Es ist wahr, daß St.s Äußerungen zur Judenfrage, die uns in dieser Schrift reichlich mitgeteilt werden, uns heute unerträglich sind. Es ist ebenso wahr, daß sie mit ihrem uns unerträglichen Antisemitismus in der Zeit ihrer Wiedergabe einen empfindlichen Angriff auf den nationalsozialistischen Antisemitismus bedeuteten. Es ist weiter wahr, daß St.s Antisemitismus „weite Teile des ‚christlichen' Bürgertums für den nationalsozialistischen Antisemitismus reif machte und so die Wege des Grauens bereiten half, die ... nach Theresienstadt und Auschwitz führten" (Ph. Vielhauer in „Verkündigung und Forschung" 1951/2 S. 44), aber man kann darum nicht von dem „bösen Geist" (ebda) dessen reden, der nach ökumenischem Zeugnis" aus unbestreitbarem, sozialem Gerechtigkeitsempfinden und in konservativ-christlicher Gesinnung gegen die wirtschaftliche Machtstellung bestimmter jüdischer Kreise in der Gründerzeit und gegen den jüdischen Einfluß in der Presse leidenschaftlich und grob zu Felde zog" („Die evang. Kirche in Deutschland und die Judenfrage" S. 1). Es wird aus B.s Schrift deutlich, daß St.s Kampf sich nur gegen solche Juden richtete, die von bestimmten Kreisen des Judentums selbst abgelehnt wurden und werden, daß er Haß und Gewalt entschieden ablehnt, daß es ihm mit bekenntnislosem Protestantismus nicht anders bestellt ist als mit dem antichristlichen Judentum, aber da er von „deutsch-christlichem Volkstum" her denkt, beginnt sein Weg mit einer falschen Weichenstellung. So gewiß die Linie zu sehen ist, die von St. zum nationalsozialistischen Antisemitismus führt, so gewiß heißt, St.s bösen Geist verantwortlich machen, sich der eigenen Verantwortung entziehen. Es gilt überdies das sozial-ethische Problem zu sehen, von dem er umgetrieben war, auch wenn es anders gelöst und anders gestellt werden muß. Wie eng das Verständnis Israels und das Verständnis der Kirche miteinander zusammenhängen, zeigt Günther Harders stoffreicher Aufsatz „Christen und Juden während der letzten hundertfünfzig Jahre". Als eine stoffreiche, zur Vertiefung in die Einzelprobleme einladende Materialsammlung zu wohl allen Gebieten und Aspekten der Judenfrage hat seinen Wert Walter Hochs „Kompaß durch die Judenfrage", zu dem David Farbsteins Widerlegung unter dem Titel „Walter Hochs Kompaß durch die Judenfrage" trotz ihrer Mängel im Verständnis alles Christlichen hinzuzunehmen nützlich ist.

Eine ganze Reihe von Veröffentlichungen sieht die Judenfrage wesentlich unter eschatologischem, endgeschichtlichem Aspekt. Mit einer besonders extremen Form dieser Betrachtungsweise haben wir es im sogenannten Dispensationalismus zu tun, mit dem Oswald T. Allis in seinem Buche „Prophecy and the Church" eine minutiöse Auseinandersetzung vornimmt. Man wird bei der Lektüre von der Frage nicht verlassen, ob derartige eschatologische Phantastereien und exegetische Akrobatenstücke, wie sie der Dispensationalismus zeigt, einer so ernsthaften und minutiösen Widerlegung wert sind. Es handelt sich dabei zunächst um eine Strömung im nordamerikanischen Protestantismus, deren Gedankengut oder Denkweise aber weite Verbreitung auch in Europa findet. Der Schwerpunkt und die Aktualität des Buches liegen für uns in den beiden letzten Kapiteln („The Jewish Remnant" und „The future of Israel and the Millennium") sowie in den beiden letzten Stücken des Appendix („Robbing Israel", „Who will preach the gospel when the church is gone?"). Es handelt sich im Dispensationalismus um einen Sonderfall des Millennianismus. Im Unterschied zum A- und Postmillennianismus, der nur mit einem, dem Prämillennianismus, der mit einem zweiten Wiederkommen Christi rechnet, kennt der Dispensationalismus eine dritte Wiederkunft Christi. Er hat den nicht gut übersetzbaren Namen daher, daß er in seinem Schriftverständnis durch die scharfe Unterscheidung von sieben Dispensationen bestimmt ist, Perioden mit je einer spezifischen Offenbarung des Willens Gottes, der jeweils ein spezifisches Gehorsamsverhältnis des Menschen entspricht. Diese Periodenlehre ist mit der Lehre von den Parenthesen verbunden, deren drei gezählt werden. Die erste liegt zwischen den beiden ersten Versen von Gen. 1: der Fall Satans, durch den die Erde „wüst und leer" wird; die zweite ist die Kirchen- oder Geheimnisparenthese zwischen Pfingsten und der Entrückung; die dritte ist die des jüdischen Restes, die 7 Jahre zwischen Entrückung und zweiter Wiederkunft umfassend. A. faßt die dispensationalistische Lehre in folgenden Thesen zusammen: 1. das Millenium ist diejenige zukünftige Periode der menschlichen Geschichte, während der Christus persönlich und sichtbar mit seinen Heiligen auf und über der Erde 1000 Jahre regieren wird. 2. Ein sichtbares Kommen Christi wird ihr vorangehen. 3. Dieses Kommen wird in zwei Stadien geschehen, der Entrückung und Erscheinung, mit einem beträchtlichen Zeitabstand voneinander, in welchem bedeutende Ereignisse geschehen werden. 4. Die Entrückung wird „in einem Augenblick" geschehen und wird bestimmt der großen Trübsal vorangehen. 5. Die Entrückung wird nur die Kirche betreffen. 6. Die Kirche besteht aus solchen und nur aus solchen, welche zwischen Pfingsten und der Entrückung erlöst worden sind. 7. Das Zeitalter der Kirche ist eine Geheimnisperiode (eine Parenthese) zwischen der 69. und 70. Woche von Daniel 9. 8. Zwischen der Entrückung und der Erscheinung werden die Ereignisse der letzten Woche

von Dan. 9, von Matth 24 und Offb 4–19 stattfinden. 9. Nach der Entrückung wird ein jüdischer Rest den Platz der Kirche als Gottes Agent auf Erden für die Bekehrung Israels und der Heiden einnehmen. Die Zeit der Kirche ist in diesem heilsgeschichtlichen Zusammenhang eine Parenthese insofern, als sie eine Unterbrechung der Erfüllung der im AT dem Volke Israel gegebenen Verheißungen vom Reich darstellt, eine Unterbrechung des im AT begonnenen Werdens des Reiches Gottes, und gegenüber dem Reich Gottes, das irdisch und dem irdischen Israel gegeben ist, etwas schlechthin Anderes und Neues ist, ein „Geheimnis", das zuerst und allein dem Paulus enthüllt worden ist, Israel und Israels Propheten völlig fremd und unbekannt, eine himmlische Größe. A. sieht den Dispensationalismus im Darbismus beheimatet und weist nach, daß das dispensationalistische Prinzip des buchstäblichen Verständnisses der Schrift, während im übrigen die typologische Exegese triumphiert, nur auf die prophetischen Verheißungen angewandt werde, die rein irdisch verstanden und auf das Israel nach dem Fleisch bezogen werden. Auch was im NT, vornehmlich im Matthäusevangelium, vom Reich Gottes gesagt wird, wird auf das Israel nach dem Fleisch bezogen und irdisch verstanden. Bis zur Kreuzigung Jesu hat die ganze Heilige Schrift das irdische Israel und seine irdische Segnung durch das messianische Reich im Auge. Die Entwicklung dieses Reiches ist durch eine Parenthese, deren Repräsentant der auf diese Weise isolierte Paulus mit seiner Botschaft von der Kirche ist, unterbrochen und kann erst weitergehen, wenn die Kirche entrückt ist. Die Predigt des Evangeliums und der Gnade Gottes wird damit scharf unterschieden und geschieden von der Proklamation des Evangeliums vom Reich. Diese war wegen der Weigerung der Juden, Jesus als ihren Messias anzunehmen, zurückgestellt worden und wird von dem jüdischen Rest, der nach der Entrückung der Kirche auf Erden sein wird, wieder aufgenommen (dieser fromme Rest kann aber ja kein gläubiger Rest sein; sonst wäre er mit entrückt worden!). Dieser Rest hat die Aufgabe der Völkermission, seine Botschaft ist das Evangelium vom Reich, wie es vor der Kreuzigung verkündigt wurde, Evangelium ohne das Kreuz, in dem nur für das Zeitalter der Kirche das Heil ist. Erfüllung der Reichshoffnung bringt das Millennium, in welchem Christus by power, not persuasion regiert; es ist nichts anderes als die Restauration des Judentums bis hin zur Restauration des levitischen Opferrituals. „Das Millennium wird ein jüdisches Zeitalter sein." „Die Zukunft gehört den Juden" (S. 258). Wir haben A.s Widerlegung des exegetischen Details, mit dem die Dispensationalisten ihre Lehren begründen, übergangen. Entscheidend ist das, worauf A. in den Schlußkapiteln mit Recht den Finger legt. Das Evangelium vom Kreuz wird seiner Allgemeingültigkeit beraubt, die Ehre Christi geschmälert. Jesu Kreuzestod ist Heilstat von nur interimistischer, partikularer und zufälliger Bedeutung, nicht für alle Zeit, nicht einmal für alle Heiden und nur

wegen der ablehnenden Haltung der Juden geschehen. Wo an dieser Stelle gefehlt wird, erübrigt sich alles exegetische Detail. Es wäre nach alledem unverantwortlich, den Juden das Evangelium von der Gnade Gottes in Christus zu verkündigen, denn die daran glaubenden Juden würden ja zur Kirche gehören und an der Entrückung teilnehmen und dem Rest und seiner Weltaufgabe verlorengehen. Es ist dies alles etwas ausführlicher dargestellt worden, weil dispensationalistische Gedanken sehr leicht da zu Einfluß gelangen, wo man sich ernsthaft um Israel bemüht.

Das zeigt John Wilkinsons Buch „Was hat Gott mit den Juden vor?". Die Beantwortung dieser Frage erfolgt in diesem Buche, das zuerst 1889 unter dem Titel „Israel my glory" erschien, auf breitester biblischer Basis in ausführlicher Zitierung und Kommentierung namentlich prophetischer Stellen des AT. Aber diese Breite der Basis wird auf Kosten ihrer Festigkeit gewonnen. Es ist offenbar nicht ernst damit gemacht, daß der gekreuzigte und auferstandene Christus die einzige Basis ist, und übersehen, daß die von ihm gebrachte Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen zugleich ihre Kritik ist. Ebensowenig kommt zur Geltung, daß Kreuz und Auferstehung eschatologische, letztgültige Ereignisse sind, daß also Einheit von Kirche und Welt (Millennium) nicht zu erwarten ist. Gerade diese Erwartung aber ist der Gesichtspunkt, der hier für die Sicht der Judenfrage maßgebend ist. Im Grunde wird durch diese chiliastischen Gedankengänge den Juden das Evangelium vorenthalten. Kirche, Gnade, Heiliger Geist werden offenbar nur einem bestimmten Zeitalter zugehörig gedacht, das die im AT begonnene Heilsgeschichte unterbricht, um selbst durch deren Fortsetzung und noch ausstehende Vollendung abgelöst zu werden.

In der Grundhaltung nicht sehr davon verschieden ist Walter Schäbles Schrift „Der Schatten Israels", für die der Satz bezeichnend ist: „Die seit Jahrtausenden ‚stillgelegte' Heilsgeschichte Israels wird vor unseren Augen neu lebendig und läßt mit atemloser Spannung der Fortsetzung warten" (S. 25). In der Gründung und Entwicklung des Staates Israel wird die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen (z. B. in der Heimkehr der Yemenjuden auf der Luftbrücke ein Getragenwerden auf Adlers Flügeln, in der Besserung der Wetterlage Palästinas eine Erfüllung von Joel 2, 23 f. usw.) und ein Zeichen des Endes gesehen, die Nähe des Augenblicks, da „sich auf dem Zifferblatt der göttlichen Weltenuhr der (kleine) Zeiger der jüdischen Sammlung und der (große) Zeiger der christlichen Ausbreitung zum letzten Male überschneiden", der Mitternachtsstunde, da „für Israel der verheißene Messias und für uns der Christus Gottes" (S. 49) erscheint. Gleichen Geist atmet A. Fünnings Schrift „Der neue Staat Israel im Lichte des prophetischen Wortes", in der neben entsprechender Exegese von Hes 37 und der Verfluchung des Feigenbaums ein besonderes Kapitel „Interessante Streiflichter

der Entwicklungen und Vorkommnisse der neuesten Zeit im neuen Staat Israel, im Wundervolk der Weltgeschichte" steht.

Im Unterschied zu all diesen Schriften zeigt KARL HARTENSTEINS „Biblische Besinnung" über „Israel im Heilsplan Gottes" eine erfreuliche Nüchternheit. Das dürfte seinen Grund darin haben, daß sie sich der Tradition der „schwäbischen Väter" verpflichtet weiß und die Schrift nicht „wie einen Fahrplan" liest, sondern „Position in der Mitte" nimmt. Von dieser Mitte her wird erkannt, daß es „in Zukunft keinen Vorzug Israels mehr, keine eigene Führerrolle und keine eigene Machtstellung" (S. 18) gibt, daß auch im tausendjährigen Reich, das nicht von dieser Welt ist, sondern „das erste Stadium der neuen Welt Gottes" (S. 25), Israel nicht „eine andere Stellung gegeben" wird, „als der Herr Christus sie selbst allen gewährt, die an seinen Namen glauben". Dem Staat Israel wird keine heilsgeschichtliche Bedeutung zuerkannt; er „steht sozusagen in der äußersten Sonnenferne von seinem zentralen Licht, dem Messias" (S. 65). Die Verheißung der Schrift gilt nicht der Heimkehr der Juden nach Palästina, sondern der Heimkehr Israels zu Christus. Es ist nicht ganz deutlich, inwiefern dennoch dem Staat Israel die Bedeutung eines Zeichens des Herrn zugeschrieben wird, „daß er seinen Heilsplan durchführt, auch gegen alle Versuche Israels, sein unaussprechliches Rätsel aus eigener Kraft zu lösen" (S. 66). Es wird nicht verhehlt, daß das alttestamentliche Wort durch Christus, indem es erfüllt, auch gewandelt wurde. Von gutem Verständnis zeugen auch die Ausführungen über Luthers Stellung zu den Juden. So wenig wissenschaftlichen Wert diese endgeschichtlich orientierte Gruppe von Stimmen zur Judenfrage hat, so ist sie doch um deswillen ernstzunehmen, weil durch sie die Aufgabe einer rechten Bestimmung des Verhältnisses von Neuem und Altem Testament, letztlich freilich die christologische und die Frage der christlichen Hoffnung gestellt ist; es hat sich, worauf HARTENSTEIN (S. 76) hinweist, die Gefahr gezeigt, daß statt des Herrn das Volk Israel in den Mittelpunkt tritt.

Ein anderes Gesicht haben die zahlreichen Bemühungen, das Verhältnis (und Verhalten) von gegenwärtiger Kirche und Synagoge zu bestimmen, obschon natürlich auch hier der eschatologische Aspekt nicht fehlt noch fehlen darf; man könnte Hartensteins genannte Schrift auch zu dieser Gruppe rechnen. Z. T. noch am Rande der Kirche bewegen sich die „Aufsätze und Ansprachen zum ersten Kongreß über bessere menschliche Beziehungen in München", die unter dem Titel „*Welt ohne Haß*" von KNUT C. KNUDSEN herausgegeben worden sind. Wenn hier auch der „Menschlichkeitsgedanke einer brüderlichen Gesinnung" maßgebend ist und als die gemeinsame Plattform für Juden und Christen die „Bruderschaft aller Menschen unter der Vaterschaft eines allumfassenden Gottes" betrachtet wird, so ist als ein wichtiger Beitrag für die theologische Bemühung um die Judenfrage trotz seiner kultur- und

geistesgeschichtlichen Ausrichtung Rudolf Bultmanns Beitrag „Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Tradition für das christliche Abendland hervorzuheben" (S. 43 ff.). Der andere hervorzuhebende Beitrag, der von Hans-Joachim Schoeps über „Probleme der christlich-jüdischen Verständigung", findet sich fast vollständig wieder in dem der Judenfrage gewidmeten Heft der Zeitschrift „*Unterwegs*" zusammen mit einer Antwort von Wilhelm Dittmann unter dem gleichen Titel. Man darf sagen, daß bei Schoeps die Möglichkeiten, bei Dittmann die Grenzen der christlich-jüdischen Verständigung stärker betont sind, oder vielleicht noch schärfer, daß sich hier Verständigung (Schoeps) und Verkündigung (Dittmann) gegenüberstehen. Die Verständigung sieht Sch. ermöglicht durch seine These von den zwei Weltzeitbünden, „beide absolut gültig für Israel oder für die Christenheit, jeweils bezogen auf die Seite, die Gott Israel am Sinai und der Welt auf Golgatha zugewendet hat (S. 7), eine These, die dem Juden erlaubt, Jesus den Messias-Titel zu verweigern und gleichzeitig zu erklären, daß „niemand aus den Weltvölkern anders zu Gott dem Vater kommt, als durch Jesus Christus" (S. 5), und die Möglichkeit zuläßt, „daß der, der am Ende der Tage kommt, der die Erwartung der Synagoge wie der Kirche ist, dasselbe Antlitz trägt" (S. 7). Auf diesen Verständigungsversuch hält D. eine andere Antwort der Kirche kaum für möglich als diese, „Jesus von Nazareth als den König der Juden, als den Messias Israels und der Völker zu bezeugen" (S. 8), auch wenn die Liebe es erfordert, dies Zeugnis in mehreren Thesen zu entfalten.

Eine sachliche Förderung der Judenfrage kann man es kaum nennen, obschon aus dem Abscheu vor dem eben niedergeschlagenen deutschen Antisemitismus verstehen, wenn Hermann Albert Hesse mit Betonung von dem Judenfleisch nicht nur des Gekreuzigten, sondern auch des auferstandenen und wiederkommenden Herrn spricht und meint, daß die ganze Christologie daraufhin neu durchdacht werden müsse, daß Jesus wahrer jüdischer Mensch gewesen sei, nicht einfach wahrer Mensch, und daß das auch in der Lehre von der Realpräsenz von Leib und Blut Christi und von der Wiederkunft zur Geltung kommen müsse. Luther gilt als der Schuldige an dem Versagen der Kirche gegenüber dem Antisemitismus. Umsichtig und überaus anregend ist Heinz Schmidts Büchlein „Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland". Es ist in der Tat dem Satze nachzudenken, daß Israel „der einzige Ort in der Menschheitsgeschichte" sei, „an dem das Auge des Glaubens die Wege Gottes in Gericht und Gnade erkennen kann" (S. 24), desgleichen der Beobachtung, daß „ein Volk, das Israel vernichten will, nur selbst in den direkten Strahlenkreis des göttlichen Handelns" (S. 56), und zwar des Gerichtes Gottes kommt, überdies in der besonderen Gefahr steht, als von Gott verwendet „sich über Gott und seinen Plan zu überheben" (S. 38) und nach Autonomie zu trachten. Und es verdient in Erinnerung gebracht

zu werden, daß die Heimatlosigkeit von vielen Millionen Deutschen der Heimatlosigkeit des von den Deutschen mit Vernichtung bedrohten Judentums ähnlich ist (vielleicht auch mit ihr in Zusammenhang steht?). Zukunftsspekulationen werden vermieden, das ganze Volk Israel (Röm 11, 26) wird verstanden als die Einheit des Israel Gottes (Gal 6, 26) und des Israel nach dem Fleisch: „die Kirche Jesu Christi aus Heiden- und Judenchristen, die durch den Glauben an den Christus im Lichte der Liebe Gottes wandert, und der andere Teil des Gottesvolkes, dessen Weg noch im Schatten liegt, aber von der Geduld Gottes noch weiter geführt wird" (S. 46). Statt Spekulationen über Israel wird Bezeugung des Evangeliums vor den Juden in Demut und Bußfertigkeit, in Dankbarkeit und Liebe geboten. Unklar wirkt Günther Harders Aufsatz „Die jüdische Frage", der nach einem knappen geschichtlichen Rückblick Judentum und Christentum als „die beiden Verwirklichungsformen der heiligen Gemeinde des wahren lebendigen Gottes" (S. 63) versteht, die in eigentümlicher Wechselbezogenheit sich gegenüberstehen, und die Tatsache, daß Israel noch nicht für das Evangelium gewonnen sei, damit erklärt, daß die Christenheit noch nicht geworden ist, was sie sein soll, daß sie noch nicht „die mannigfachen Formen ihrer eigenen Verweltlichung überwunden und sich wahrhaft gereinigt hat (S. 64).

Nach allen Seiten, man möchte sagen, nach zu vielen Seiten, als daß alles hieb- und stichfest sein könnte, erörtert Martin Wittenberg „Die Judenfrage als Frage der Kirche". Der Vorzug dieser Studie ist, daß sie die Judenheit von vornherein der Kirche konfrontiert, daß sie aber von daher auch zu Aussagen über das Verhalten der *Welt* dem Volke Israel gegenüber kommt, das die Kirche zu empfehlen hat, wenn auch gerade dieser Abschnitt seinem Inhalte nach fragwürdig ist. Nicht recht klar wirkt, was über Israel als Volk gesagt wird, wenn es z. B. heißt: „Das Sakrament der Taufe entfremdet den Judenchristen nicht von seinem Volke, sondern führt ihn in die Echtheit israelitischen Daseins" (S. 22). Die hier waltende Unklarheit trübt auch die Erwägungen über die Zukunft Israels. Aus der Arbeit der evang. Akademie in Hessen und Nassau ist ein Arbeitsheft „*Die Juden und wir Christen*" hervorgegangen mit verschiedenartigen und -wertigen Beiträgen verschiedener Verfasser, die von der Einsicht getragen sind und zu der Einsicht führen wollen, „daß Gott in seinem Heilsplan Juden und Christen in besonderer Weise miteinander verknüpft hat und weiterhin, bis zum jüngsten Tage, verknüpft" (S. 7). Von den Beiträgen sind die von Karl Barth und Gotthilf Weber keine Originalbeiträge. Wenn es in den Leitsätzen von Adolf Freudenberg, die sich einer Aussage über die Zukunft Israels mit Grund enthalten, heißt, daß wir „jetzt nicht die Juden zu analysieren, sondern ihretwegen mit Gott ins Reine zu kommen haben" (S. 53), so kann auf die Diskussion solcher Dinge wie etwa Gotthilf Webers Verständnis von Röm 11. 26 (bis 33) in seinem Beitrag „Das

Geheimnis Israels im Zeugnis der Schrift" und anderer Einzelheiten verzichtet werden. Zur Diskussion steht nur die Frage, ob und wie die Beiträge dem sie bewegenden und einigenden Anliegen gerecht werden, das seine Dringlichkeit überall durch den vergangenen und drohenden Antisemitismus bekommt. Es scheint mir glücklich zum Ausdruck zu kommen in Karl Barths Ausführungen über „Die Judenfrage und ihre christliche Beantwortung", die von der „letzten Solidarität" zwischen Christen und Juden sprechen. Man wird ihm nicht gerecht mit dem Satz, der in Otto Frickes Beitrag „Wir Christen und die Juden" steht: „Israels ‚Nein' gegen Christus ist das einzige Nein, das nicht antichristlich ist" (S. 47), auch nicht mit der Behauptung, daß die Juden „auf jeden Fall den selben *einen* Gott wie wir" *haben,* den „von den Christen so gut wie von den Juden angebeteten und gepriesenen Gott" oder daß „die Juden geheimnisvollerweise unsere Brüder sind . . . nicht nur im Sinne eines allgemeinen Menschenbrüdertums, sondern im spezifischen Sinne der Offenbarung" (S. 48). Man wird diese Überspitzungen des Anti-Antisemitismus zu korrigieren (vielleicht auch nur zu exegesieren) haben aus den „*Thesen christlicher Lehrverkündigung*", daß nämlich ein und derselbe Gott durch das Alte und Neue Testament zu allen Menschen *spricht,* und aus der „*Botschaft des Bruderrats vom 8. April 1948*", die von dem „für Christus *bestimmten* Bruder" redet. Nützlich ist die von Erica Küppers unter dem Thema „Widerstehet dem Antisemitismus!" gebotene umfangreiche „Arbeitshilfe zur Behandlung der Judenfrage in Gemeindeabenden, im Unterricht und in katechetischen Kursen". Aufnahme gefunden hat auch das „*Wort zur Schuld an Israel*", Erklärung der Synode der EKiD in Berlin-Weißensee vom 23. bis 27. 4. 1950". Daß nicht nur die deutsche evangelische Kirche in wachsendem Maße die Judenfrage zu ihrer Frage gemacht hat, zeigt der „*Bericht des Komitees für das christliche Verhalten gegenüber den Juden*", der von der Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen „geprüft und den Kirchen zu ernster Erwägung und geeignetem Vorgehen empfohlen" wurde. Auch er geht aus von der „Solidarität besonderer Art" (S. 213) zwischen Juden und Christen, deren beider Bestimmung Gott in seinem Heilsplan miteinander verknüpft habe, vermeidet eine Entscheidung und Behandlung der Frage nach der Zukunft Israels, äußert sich dementsprechend sehr nüchtern über das Staatwerden Israels und fordert von den Kirchen bußfertige Liebe zum jüdischen Nächsten, Verwerfung jedes Antisemitismus und die Verantwortung für die Mission unter den Juden, die nicht so sehr wie bisher freien Vereinigungen überlassen werden dürfe, sondern grundsätzlich „als normales Stück der Arbeit in der Pfarrgemeinde" angesehen werden müsse.

Damit sind wir schließlich an die Literatur zur Judenmission gewiesen, der Grundlage der kirchlichen Lösung der Judenfrage. Für die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam ist von der französischen Israelsmission ein trefflicher

Beitrag „*Der Weg zum Volke Israel*" erarbeitet worden, in dem neben der Bekundung der Solidarität des neuen Israel mit dem Israel nach dem Fleisch die Sorge um die Verkündigung des Evangeliums den eigentlichen Ton bekommt, die nach petrinischem Vorbild grundlegend von zwei Aussagen beherrscht sein soll: 1. „Euer ist die Verheißung" (Act 2, 39) und 2. „Es ist in keinem andern Heil" (Act 4, 12). Mit Recht wird die Versuchung abgewehrt, „das Wort Gottes für die Bedürfnisse der Evangelisation zurechtzustutzen", „um ja nicht eine empfindliche Stelle zu treffen" (S. 220), und, wie den Antisemiten die Verdammung angesagt wird, so wird der Antijudaismus für unvermeidlich erklärt, „der letztlich in jedem Ruf zur Bekehrung enthalten ist . . ., der sich auch an die Kirche wendet, die es jeder Zeit nötig hat, sich zu bekehren, und die immer eine Neigung hat, selber zu judaisieren" (S. 224), der freilich nur in der Haltung der Buße und der Hoffnung sein Recht hat. Von der in Amsterdam geforderten Judenmission als Gemeindesache spricht eine Broschüre von Harold Floreen über „The Lutheran Parish and the Jews". Hier werden auf Grund von Fragebogenauskünften, unterstützt durch Illustrationen, Tabellen und Diagramme, die verschiedenen Haltungen der Gemeinden verschiedener Lage zu den Juden ihrer Umgebung und den jüdischen Gemeindegliedern und die verschiedenen Arten erzieherischer und missionarische Aktivität übersichtlich dargestellt. Man ist einigermaßen überrascht über die Erkenntnisse, die sich aus diesen Statistiken gewinnen lassen, unter anderem auch die, daß reine Erziehungsarbeit (ohne eigentlich missionarischer Arbeit) keinen Wert hat bzw. „tödlich wirkt", daß der verheißungsvollste Weg das Hereinziehen der Juden in das normale Gemeindeleben ist.

Von der Geschichte der Judenmission gibt Kunde die Festschrift „*Fünfzig Jahre Institutum Judaicum Delitzschianum 1886–1936*", von deren mancherlei Aufsätzen der von A. Oepke über „Die Bedeutung der Kenntnis des Judentums für den Theologen" zu nennen ist mit dem trefflichen Anfang: „Die Judenfrage ist heute aktuell. Nicht alle jedoch, die sich zu ihr äußern, sind sachverständig. Wenn es nur nach Ablegung einer hebräischen und aramäischen Sprachprüfung erlaubt wäre, öffentlich über das Judentum zu reden oder zu schreiben, so würde des Redens und Schreibens wohl erheblich weniger werden" (S. 45). Plastischer wird diese Geschichte in den Erinnerungen des einstigen Direktors des evangelisch-lutherischen Zentralvereins für Mission unter Israel Otto von Harling „Um Zions willen", die weit über das Persönliche hinaus berichten und auch methodische Fragen zur Sprache bringen (z. B. S. 32 u. 40). Ein verdienstvolles Unternehmen ist die Sammlung von Predigten (verschiedener Verfasser), die unter dem Titel „Redet mit Jerusalem freundlich!" im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für lutherische Judenmission (bayrischer Zweig des evangelisch-lutherischen Zentralvereins für Mission unter Israel) Hans-Siegfried Huss herausgegeben hat mit der alten „Historie von

der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70" in neuem sprachlichem Gewand und Löhes „Litanei für die Bekehrung Israels". Naturgemäß sind die Predigten unterschiedlichen Wertes. Wenn im Nachwort als der Zweck der Sammlung angegeben wird, Pfarrer und Gemeinden zu ermuntern, das zu beherzigen, was der Titel sagt, so liegt die Gefahr nahe, daß aus der Predigt eine Belehrung über Israel wird, nicht aber mehr oder nur in sehr geringem Maße Anspruch und Zuspruch des Textes an die hörende Gemeinde zur Geltung kommt; das ist z. B. der Fall in der als Exegese vorzüglichen „Predigt" von Martin Wittenberg über 1. Sam 8, 4–22. Das wird besonders da mißlich, wo von Israels Sünde und dem Bußruf an Israel zu reden ist. Das ist legitim nur möglich in einer Predigt an Juden; es erlaubt dem christlichen Hörer, sich selbst der Forderung der Buße zu entziehen, auch wo sie dann doch noch gestellt wird, und Sünden Dritter zu erörtern verstößt gegen die Forderung des Katechismus, daß wir den Nächsten, „entschuldigen, Gutes von ihm reden und Alles zum Besten kehren". In dieser Gefahr steht die Predigt über Sach 12, 10–13, 1 von Werner Srocka. Eine weitere Versuchung ist die, daß im Bestreben, mit den Juden sich solidarisch zu zeigen, ein alttestamentlicher Text alttestamentlich gedeutet wird, so Jes 43, 1–3 in der sonst so lebendigen Missionsstunde von Wilhelm Grillenberger. Vermieden sind diese Gefahren in Gustav Schedlers Predigt über Luk 19, 41–48, in der von Friedrich Wilhelm Hopf über Joh 1, 43–51. Besonders hervorzuheben sind die beiden Predigten von Helmut Weber über Röm 9, 1–5 und Karl Heinrich Rengstorf über 2. Kor 3, 7–9.

Neuere Literarkritik des Buches Hiob

Von Curt Kuhl

A. Wissenschaftliche Kommentare: C. J. Ball: The Book of Job. A revised Text and Version. With Preface by C. F. Burney. Oxford 1922. Clarendon Press. VII, 479 S. – P. Bertie: Le poème de Job, traduction nouvelle, introduction et notes (Collation „Judaïsme" X). Paris 1929. Rieder. 203 S. – L. H. K. Bleeker: Job (Tekst en Uitleg). 2. Aufl. Groningen 1935. J. B. Wolters. 248 S. – Moses Buttenwieser: The Book of Job. London 1922. Hodder & Stoughton. XIX, 370 S. – P. F. Ceuppens: De libro Job quaestiones selectae. Rom 1932. Collegio Angelico, 287 S. – A. B. Davidson: The Book of Job with Notes, Introduction and Appendix. Adapted to the Text of the Revised Version with some supplementary Notes by H. C. O. Lanchester (Cambridge Bible for Schools and Colleges). Cambridge. 1951. University Press. LXXIX, 344 S. – David Dawidowicz: Das Buch Ijob I. Teil. Berlin 1919. C. A. Schwetschke & Sohn. VI, 188 S. – P. Dhorme: Le livre de Job (Études Bibliques). Paris 1926. Gabalda. CLXXVIII, 611 S. – Samuel Rolles Driver and George Buchanan Gray: A critical and exegetical Commentary on the Book of Job together with a new Translation (The International Critical Commentary). 2. Aufl. Edinburgh 1950. T. & T. Clark. LXXVIII, 376 und 360 S. – Alfred Guillaume: Job. A new Commentary on Holy Scripture, edited by Charles Gore, Henry Leighton Goudge, Alfred Guillaume. London 1951. S. P. C. K. S. 311–340. – P. Haghebaert: Het Boek Job (Oud Testament III Nr. 6, Nieuwe Uitgaaf bezorgd door P. F. L. Ceuppens). Brugge (1929). Karel Bayaert. 159 S. – Gustav Hölscher: Das Buch Hiob (Handbuch zum AT, hrsg. von Otto Eissfeldt. Erste Reihe 17). 2. Aufl. Tübingen 1952. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 102 S. – Morris Jastrow jr.: The Book of Job. Its Origin, Growth and Interpretation. Philadelphia und London 1920. Lippincott Company. 369 S. – Edward J. Kissane: The Book of Job translated from a critically revised Hebrew Text with Commentary. Dublin 1939. Browne & Nolan – New York 1946. Sheed & Ward. LXIV, 298 S. – Eduard König: Das Buch Hiob. Gütersloh 1929. C. Bertelsmann. 510 S. – R. P. Larcher: Le livre de Job (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem). Paris 1950. Les Éditions du Cerf. 170 S. – Edouard Montet: Job, traduction et notes (La Bible du Centenaire Tome III). Paris. Société Biblique. S. 215–272. – Norbert

Peters: Das Buch Job übersetzt und erklärt (Exegetisches Handbuch zum AT, hrsg. von Alfons Schulz, Band 21). Münster i. W. 1928. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 99*, 517 S. – Victor E. Reichert: Job with Hebrew Text and English Translation, Commentary (Soncino Books of the Bible, ed. A. Cohen). Hindhead 1946. The Soncino Press. XX, 233 S. – G. Ricciotti: Il libro di Giobbe. Versione critica dal testo ebraico con Introduziona e Commento. Torino und Roma 1924. Mariette. XII, 258 S. – E. Robin: Job traduit et commenté (La Sainte Bible, ed. Albert Clamer Tome IV). Paris 1949. Letouzey et Ané. S. 697–868. – Carl Steuernagel: Das Buch Hiob (Die Heilige Schrift des ATs, hrsg. von Alfred Bertholet, Band II). Tübingen 1923. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 323 bis 389. – P. Szczygiel: Das Buch Job (Die Heilige Schrift des ATs übersetzt und erklärt, hrsg. von F. Feldmann und H. Herkenne. V. Band, 1. Abteilung). Bonn 1931. Peter Hanstein. VIII, 258 S. – Harry Torczyner: The Book of Job interpreted. Jerusalem 1941. Hebrew University Press. 591 S. – Jean-Julien Weber: Le livre de Job. Paris 1947. Desclée & Cie. 216 S.

B. Populäre Darstellungen: D. J. Baarslag: Door donkere diepte (Oud-Israel Deel XIII). Baarn o. J. Bosch & Keuning. 204 S. – Robert Brunner: Der Gottesknecht. Eine Auslegung des Buches Hiob. 3. Aufl. Basel o. J. Friedrich Reinhardt. 182 S. – Hermann Bückers: Das Buch Job (Herders Bibelkommentar, hrsg. von Edmund Kalt). Freiburg i. Br. 1939. Herder & Co. IV S., S. 267–507. – J. J. Buskes jr.: Job. Baarn (1935). Bosch & Keuning. 125 S. – Minos Devine: The Story of Job. A sympathetic Study of the Book of Job in the Light of History and Literature. London 1921 Macmillan & Co. X, 302 S. – E. Dimmler: Job übersetzt, eingeleitet und erklärt. M.-Gladbach (1922). Volksvereins-Verlag. 169 S. – Georg Fohrer: Das Buch Hiob übertragen und herausgegeben. Krefeld 1948. Scherpe-Verlag. 90 S. – A. Gans: Job vertaald en ingeleid. Leiden 1952. A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N. V. 104 S. – Emily S. Hamblen: The Book of Job interpreted. New York (1939). Delphic Studios, Publishers. XI, 271 S. – Anthony & Miriam Hanson: The Book of Job (Torch Bible Commentaries, ed. by John Marsh, Alan Richardson and R. Gregor Smith). London 1953. SCM Press Ltd. 118 S. – Hans Wilhelm Hertzberg: Das Buch Hiob übersetzt und ausgelegt (Bibelhilfe für die Gemeinde, hrsg. von E. Stange). Kassel-Stuttgart 1949. J. G. Oncken Verlag 173 S. und Berlin 1950. Ev. Verlagsanstalt. 176 S. – Gustav Hölscher: Das Gedicht von Hiob und seinen drei Freunden. Wiesbaden 1948. Insel-Verlag. 124 S. – W. G. Jordan: The Book of Job, its Substance and Spirit. New York 1929. Macmillan Company. 193 S. – Hubert Junker: Das Buch Job (Echter-Bibel, Das AT hrsg. von Friedrich Nötscher, 13. Lieferung). Würzburg 1951. Echter-Verlag. 103 S. – Edmund Kalt: Das Buch Job. Steyl (1924). Missionsdruckerei. 134 S. – J. H. Kroeze: De Hand op den Mond, Verklaring van het Boek Job. Franeker (1949). T. Wever. 150 S. – Ders.: Paraphrase van het Boek Job. Franeker 1946. T. Wever. 142 S. – [F. A. Lambert]: Das Buch Hiob. Berlin 1919. Furche-Verlag. 150 S. – Helmut Lamparter: Das Buch der Anfechtung (Die Botschaft des ATs, 13. Band). Stuttgart 1951. Calwer Verlag. 262 S. – K. H. Miskotte: Antwoord uit het Onweer (Tweede zeer vermeerderde Uitgave van „De Verborgene" (1931). Amsterdam 1936. Uitgevers-Maatschappij

Holland. 324 S. – A. H. Mumford: The Book of Job. A metrical Version. With an Introductory Essay „The Significance of the Book of Job" by A. S. Peake. London (1922). Hodder & Stoughton. 174 S. – A. Nairne: The Book of Job edited with an Introduction. Cambridge 1935. University Press. XVIII, 81 S. – H. Th. Obbink: Over het Boek Job. Amsterdam 1935. H. J. Paris. 55 S. – A. S. Peake: siehe Mumford. – A. C. G. van Proosdij: Het boek Job. Amsterdam 1948. S. J. P. Bakker. 150, 64 S. – L. Schubert: Das Buch Hiob. Dichterische Übersetzung mit einer Einleitung. Leipzig 1927. Klein. 113 S. – M. Simon: Hiob übersetzt und herausgegeben (Eine ATliche Schriftenreihe 3). München 1925. Chr. Kaiser. 88 S. – William Barron Stevenson: The Poem of Job. A literary Study with a new Translation (The Schweich Lectures of the British Academy 1943). 2. Druck. London (1948). Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press. VI, 123 S. – Martin Thilo: Das Buch Hiob neu übersetzt und aufgefaßt. Bonn 1925. A. Marcus & E. Webers Verlag. 144 S. – Paul Volz: Weisheit (Schriften des ATs in Auswahl übersetzt, III. Abteilung, zweiter Band). Göttingen 1911. Vandenhoeck & Ruprecht. S. 1–93. – Arthur Weiser: Das Buch Hiob übersetzt und erklärt (Das AT Deutsch. Band 13). Göttingen 1951. Vandenhoeck & Ruprecht. 268 S.

C. Monographien und Aufsätze: Otto J. Baab: The Book of Job. Interpretation 1951, 5, S. 329–343. – Friedrich Baumgärtel: Der Hiobdialog (Beiträge zur Wissenschaft vom A und NT, 4. Folge, Heft 9). Stuttgart 1933. W. Kohlhammer. 201 S. – A. Beel: Analysis libri Job. Collationes Brugenses 1933, 33, S. 241–247. – L. Bigot: Job (Livre de). Dictionnaire de Théologie Catholique Tome 1925, 8, Sp. 1458–1486. – A. M. Dubarle: Les Sages d'Israël (Lectio Divina 1). Paris 1946. Les Éditions du Cerf. S. 65–94. – D. H. Duesberg: Les Scribes Inspirés Tome II. Paris (1939). Desclée de Brouwer. 670 S., besonders S. 53–157: Le Plaid de Job contre la Tradition. – A. H. Edelkoort: Het Boek Job en het Probleem van het Lijden. Den Haag 1946. J. N. Voorhoeve. 59 S. – John Edgar Mc Fadyen: The Problem of Pain. A Study in the Book of Job. London o. J. James Clarke & Co. 298 S. – Ch. L. Feinberg: The Book of Job. Bibliotheca Sacra 1934, 91, S. 78–86. – C. van Gelderen: De Hoofdpunten der Zielgeschiedenis van Job. 3. Aufl. Kampen 1931. J. H. Kok N. V. 77 S. – Israel J. Gerber: The Psychology of the suffering Mind. New York (1951). The Jonathan David Company. XVI, 202 S. – Hermann Gunkel: Hiobbuch (Die Religion in Geschichte und Gegenwart Band III) 2. Aufl. Tübingen 1928. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Sp. 1924–1930. – Johannes Hempel: Das theologische Problem des Hiob. Zeitschr. für Systematische Theologie 1929, 6, S. 621–689. – Hans Wilhelm Hertzberg: Der Aufbau des Buches Hiob (Festschrift für Alfred Bertholet). Tübingen (1950). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 233–258. – Kelly (D. K. Boom vrij naar W. Kelly): Gods Hand in het Lijden. Beschouwing over het boek Job. Den Haag 1931. J. N. Voorhoeve. 127 S. – W. Knieschke: Kultur- und Geisteswelt des Buches Hiob. (Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der Weltanschauung und Bibelforschung XV. Reihe 9.–12. Heft). Berlin-Lichterfelde 1925. Edwin Runge. 111 S. – Emil G. Kraeling: The Book of the Ways of God. London 1938. S. P. C. K. 270 S. – A. Lefèvre: Job (Le livre de). Supplément au Dictionnaire de la

Bible 1949, Tome IV. S. 1073–1098. – Joh. Lindblom: La composition du livre de Job. Lund 1945. Gleerups Förlag. 94 S. – D. Bl. Macdonald: The Hebrew Literary Genius. Princeton 1933. University Press. 227 S. – R. Marcus: Job and God. Review of Religion 1949, 14, S. 5–29. – S. Nowell-Rostron: The Challenge of Calamity. A Study of the Book of Job. London 1939. Lutterworth Press. XI, 191 S. – J. Paulus: Le thème du juste souffrant dans la pensée grecque et hébraïque. Revue de l'Histoire des Religions 1940, 121, S. 18–66; besondern S. 32 bis 43: La protestation du livre de Job. – A. S. Peake: The Problem of Suffering in the Old Testament. London 1947. The Epworth Press. S. 73–91. – O. S. Rankin: Israel's Wisdom Literature, its Bearning on Theology and the History of Religion. Edinburgh 1936. T. & T. Clark. XVI, 271 S. – H. Ringgren: Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East. Lund 1947. Håkan Ohlssons Boktryckeri. 233 S. – H. Wheeler Robinson: The Cross of Job. 2. Aufl. London 1938. SCM Press. 94 S. – Theodore H. Robinson: The Poetry of the Old Testament. London (1947). Duckworth, S. 67–106. – C. J. van Royen: Job. Uit de Wijngaard des Heren, ed. van H. Faber en J. M. van Veen. Lochem (1948). N. V. Uitgeversmaatschappij „De Tijdstroom". 85 S. – Hans Schmidt: Gott und das Leid im AT (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 42. Folge). Gießen 1926. A. Töpelmann. 48 S. – Ders.: Hiob. Das Buch vom Sinn des Leidens. Tübingen 1927. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 54 S. – Oskar Seitz: Hiob. Eine Betrachtung über das Leiden. Berlin 1931. Verlag Oskar Seitz. 105 S. – Ernst Sellin: Das Hiobproblem. Berlin 1919. Pr. Druckerei- und Verlags-Aktiengesellschaft. 28 S. – K. Sietsma: De zelfrechtvaardiging Gods. Zeven Preeken uit het Boek Job. Amsterdam (1939). S. J. P. Bakker. 127 S. – M. Simon: Hiob. Zeitwende 1931, 7, S. 159–174. – R. H. L. Slater: God and human Suffering considered with special Reference to the Book of Job. London 1941. The Epworth Press. 152 S. – Norman H. Snaith: The Book of Job. London 1945. The Epworth Press. 27 S. – P. A. Spalding: The Poem of Job. Congregational Quarterly 1940, 18, S. 290–299. – J. Steinmann: Job (Témoins de Dieu Nr. 8). Paris 1946. Les Éditions du Cerf. 129 S. – William Barron Stevenson: Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job. Aberdeen 1951. University Press. VIII, 170 S. – Harry Torczyner: Das Buch Hiob. Eine kritische Analyse des überlieferten Textes. Wien-Berlin 1920. R. Löwit Verlag. 342 S. – Ders.: Hiobdichtung und Hiobsage. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1925, 69, S. 234–248. – Ders.: Hiob. Encyclopaedia Judaica 1931, Band VIII, S. 63–73. – Ders.: Hiobdichtung und Hiobsage (Vom Buch, das tausend Jahre wuchs, hrsg. von M. Soloweitschik). Berlin 1932. Welt Verlag. S. 147–168. – W. Vischer: Hiob, ein Zeuge Jesu Christi. Zwischen den Zeiten 1933, 11, S. 386–414 und 6. Aufl. Zürich 1947. Ev. Verlag Zollikon. 36 S.[1]).

D. Einleitungen und Literaturgeschichten: Aage Bentzen II Kopenhagen 1948. – Julius A. Bewer: New York 1924. – Otto Eissfeldt: Tübingen 1934. – Jo-

1) Um die Literaturübersicht zu entlasten, sind alle Spezialuntersuchungen, die sich nur auf *eine* Frage beziehen, vor dem betreffenden Kapitel registriert.

HANNES HEMPEL: Wildpark-Potsdam 1930–1934. – P. HILDEBRANDUS HÖPFL: Rom 1946. – CURT KUHL: Bern und München 1953. – ADOLPHE LODS: Paris 1950. – W. O. E. OESTERLEY and THEODORE H. ROBINSON: London (1944). – ROBERT H. PFEIFFER: New York (1948). – ERNST SELLIN – LEONHARD ROST: Heidelberg 1950. – ARTHUR WEISER: 2. Aufl. Göttingen 1949.

Inhalt: Einleitender Überblick. I. Text des Buches. II. Rahmenerzählung (Prolog). III. Rahmenerzählung (Epilog und Zwischenstücke). IV. Elihu- und Gottesreden. V. Dialog und Monologe. VI. Stoffgeschichtliches. VII. „Spezielle" Einleitung.

Wollte man die Zahl der Publikationen als Maßstab nehmen, so müßte das Buch Hiob in besonderer Weise im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses stehen; denn eine Fülle von Publikationen beschäftigt sich gerade mit diesem Buch. Vor allem ist daran das Ausland beteiligt, das viele wissenschaftliche Kommentare und populäre Auslegungen zu Hiob beigesteuert hat. Aber noch zahlreicher sind die Einzeluntersuchungen über Hiobtext und Hiobprobleme, die als Aufsätze größeren oder kleineren Umfangs in den verschiedensten gelehrten Zeitschriften der Welt verstreut vorliegen. Ging unsere Absicht ursprünglich darauf aus, in diesem Referat lediglich Publikationen der neuesten Zeit zu berücksichtigen, so haben wir nach längerer Beschäftigung mit dem Stoff es doch für richtiger gehalten, von dieser Einengung Abstand zu nehmen. Maßgebend war für uns hierbei weniger die Schwierigkeit, eine geeignete zeitliche Abgrenzung zu finden, da sich in der Hiobforschung kaum klar erkennbare und in sich abgeschlossene Entwickelungsstufen herausarbeiten lassen. Vielmehr war dafür entscheidend, daß sich die neueren Arbeiten meistens nur auf eine, noch dazu oft recht dürftige, *Literaturauswahl* beschränken, mit der dem Leser um so weniger gedient sein kann, wenn diese Angaben, wie es leider nur zu oft der Fall ist, ungenau und unzuverlässig sind und meist die neuere und neueste Literatur ganz unberücksichtigt lassen. Zum Teil mag das mit dadurch bedingt sein, daß sehr vieles an Hiobliteratur nur recht schwer oder gar nicht zugänglich ist; ein Einwand, der aber nur sehr bedingte Geltung hat. So wird gewiß manchem damit gedient sein, die Fachliteratur in möglichst großem Umfange – Anspruch auf Vollständigkeit kann natürlich nicht erhoben werden – aufgeführt und verarbeitet zu finden. Außerdem ist, soweit ich sehe, in der „Theologischen Rundschau" seit ihrer Neugründung im Jahre 1929 noch kein besonderes Referat über Hiob erschienen. Das alles sind Gründe, die es uns gerechtfertigt erscheinen lassen, den Rahmen dieser Arbeit – selbst auf Kosten des Umfangs – möglichst weit zu spannen und unsern Überblick bis auf die Zeit des Erscheinens der großen englischen Hiobkommentare zurückzuführen; mit anderen Worten: die Hiobliteratur etwa der letzten dreißig Jahre zu

überblicken. Die Bewältigung einer derart großen Aufgabe erforderte viel Zeit und Opfer, nicht zuletzt auch finanzieller Art, und war schließlich doch nur möglich durch Inanspruchnahme ausländischer Hilfe bei der Literaturbeschaffung, wobei auch an dieser Stelle für alle Hilfsbereitschaft, die ich von ausländischen Gelehrten und Bibliotheken erfahren durfte, ein herzlicher Dank ausgesprochen sei[1]).

Literatur: Walter Baumgartner: Die israelitische Weisheitsliteratur. Theologische Rundschau 1933, 5, S. 259–288. – Ders.: The Wisdom Literature. III. Job (The Old Testament and Modern Study, ed. H. H. Rowley). Oxford 1951. The Clarendon Press. S. 216–221. – Johann Calvin: Predigten über das Buch Hiob auf Grund der französischen Sermons von 1563 in Auswahl übersetzt und bearbeitet von E. Kochs. Neukirchen 1950. Buchhandlung des Erziehungsvereins. 419 S. – Ders.: Sermons from Job, translated by L. Nixon. 1952. 300 S. – H. F. B. Compston: Marginal Notes on Driver-Gray's Job (I. C. C.). Expository Times 1930/31, 42, S. 92–93. – P. Cruveilhier: Pour une connaissance plus parfaite du livre de Job. Revue apologétique 1931, 53, S. 641–667; 1932, 54, S. 5–27. – A. Dondaine: Un Commentaire Scripturaire de Roland de Crémone „Le Livre de Job". Archivum Fratrum Praedicatorum 1941, 11, S. 109–137. – R. Draguet: Un commentaire grec-arien sur Job. Revue d'Histoire ecclésiastique 1924, 25, S. 38 bis 65. – Otto Eissfeldt: Die literarische Arbeit am AT. Theologische Rundschau 1938, 10, S. 289–290. – Ders.: Modern Criticism. Record and Revelation, ed. H. Wheeler Robinson. Oxford 1938. The Clarendon Press. S. 106–108. – Johannes Fichtner: Hiob in der Verkündigung unserer Zeit. Wort und Dienst, Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel 1950, N. F. 2, S. 71–89. – Grégoire le Grand: Morales sur Job Livres 1 et 2, ed. Robert Gillet et André de Gaudemaris. Paris (1952). Les Éditions du Cerf. 269 S. – A. Kaminka: Neueste Literatur zu den Hagiographen. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1927, 71, S. 289–306. – Abraham L. Lassen: The Commentary of Levi ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job. New York 5706–1946. Bloch Publishing. XXI, 266 S. – Joh. Lindblom: Boken om Job och hans Lidande. Lund (1940). C. W. K. Gleerups Förlag. 373 S. – Adolphe Lods: Recherches recentes sur le livre de Job. Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 1934, 14, S. 501–533. – Sigmund Mowinckel: Diktet om Ijōb og hans tre venner. Kristiania 1924. H. Aschehough & Co. (W. Nygaard). IX, 137 S. – Konrad Müller: Die Auslegung des Theologischen Problems im Buche Hiob. Theologische Blätter 1922, 1, Sp. 73–79. – Robert H. Pfeiffer: The History, Religion and Literature of Israel. Research in the Old Testament, 1914–1925. Harvard Theological Review 1934, 27, S. 241–325; besonders S. 286 und 319–321. –

1) Ganz besonderer Dank gilt Herrn Prof. H. H. Rowley, der in seiner nie ermüdenden Hilfsbereitschaft mich wesentlich mit schwer erreichbarer Literatur unterstützt hat. Aber auch der Universitätsbibliothek Münster möchte ich für die gewaltige Arbeit danken, die sie für diesen Aufsatz im in- und ausländischen Leihverkehr geleistet hat.

H.-Ch. Puech: Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura. Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 1951, 31, S. 293–329. – J. Ridderbos: Dr. Miskotte over het boek Job. Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 1937, 38, S. 57–72. – Theodore R. Robinson: The ten best Books on the Book of Job. Expositor 1925, 9 S. 357–377. – P. Salmon: Le texte de Job utilisé par S. Grégoire dans les „Moralia" Studia Anselmiana 1951, 27/28, S. 187–194. – Edward Ulback: An Arabic Version of the Book of Job. The Open Court 1932, 46, S. 782–786. – A. Vaccari: Scripsitne Beda Commentarium in Job? Biblica 1924, 5, S. 369–373. – Karl Vold: Jobbokens problemer. Litteratur om Jobboken. Tidsskrift for Teologi og Kirke 1932, 3, S. 41–56. – J. M. Vosté: Mar Išo'dad de Merw sur Job. Biblica 1949, 30, S. 305–313. – Ders.: L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II^{e} concile de Constantinople. Revue Biblique 1929, 38, S. 382–395. – Walther Zimmerli: Zur Struktur der ATlichen Weisheit. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1933, 51, S. 177–204.

Für die ältere Hiobliteratur (bis 1920) sei auf den kurzen *Überblick* von Konrad Müller hingewiesen. Während Kaminka sich nur mit Torczyner (1920) und Thilo (1925) auseinandersetzt, würdigt Lods in seiner trefflichen Übersicht eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten (bis 1933). Doch liegt der Schwerpunkt seiner Ausführungen und der besondere Wert seines Aufsatzes weniger in der nur kritischen Beurteilung der Ansichten anderer als in der sorgfältigen und besonnenen Herausarbeitung seiner eigenen durchaus ansprechenden Einstellung zu den Problemen. Neben einer generellen Behandlung der israelitischen Weisheitsliteratur durch Baumgartner (1933) und im Rahmen einer Darstellung der literarkritischen Arbeit am AT durch Eissfeldt (1938) in einem vorzüglichen kurzen Résumé haben Eissfeldt (1938) und Baumgartner (1951) in englischen gelehrten Sammelwerken den Stand der Hiobforschung auf Grund neuerer Publikationen auf knappem Raum skizziert, wobei jedoch, wie auch in diesem Aufsatze[1]), die theologische Problemlage nur eben gestreift werden konnte. Sie wird auch in der Arbeit von Mowinckel nur eben berührt, da es ihm vor allem auf eine bessere Textordnung im Dialog ankommt, für die allerdings in den Anmerkungen nicht immer eine ausreichende Begründung gegeben wird. Mit ihm wie mit den Arbeiten von Thilo und König setzt sich in seiner literarischen Übersicht (1932) vor allem Vold auseinander, wobei die theologische Seite der Hiobprobleme etwas ausführlicher als sonst zur Geltung kommt. Der Aufsatz von Pfeiffer beschränkt sich im wesentlichen auf Buchtitel (bis 1934) und gelegentliche kurze Bemerkungen dazu. Eine besondere Note hat die leider schwedisch geschriebene literatur- und ideengeschichtliche Monographie von Lindblom, in welcher die neueren Probleme des Buches, wenn auch in sehr

1) Ein weiterer Aufsatz, der die theologische Frage behandeln soll, ist geplant.

unterschiedlichem Umfange[1], behandelt werden. Auch das kleine Büchlein von Snaith gibt bei aller Kürze trotz der recht dürftigen Literaturangaben eine leidliche Einführung in die Probleme. In diesem Zusammenhang sei auch der Vortrag von Fichtner erwähnt, für den naturgemäß weniger die nur kurz behandelten literaturkritischen Fragen als vielmehr die theologische Frage im Vordergrund steht, und die Untersuchung von Zimmerli, welche die Normalformen der Weisheitslehre (Prov. Qoh.) behandelt und das auch formal davon abweichende Buch Hiob gelegentlich berührt.

Wenn Robinson als die zehn besten Hiobpublikationen die Übersetzung von Mc Fadyen oder Mumford, die Kommentare von Duhm (1897), Peake (1905), Strahan (1912), Ball, Driver-Gray und zu den theologischen Fragen die Untersuchungen von Cheyne, Job and Solomon, Peake, The Problem of Suffering in OT, Mc. Fadyen, The Problem of Pain und H. W. Robinson, The Cross of Job benennt, so mag diese Bewertung für den Stand der Forschung um 1925 zutreffend sein. Wollten wir heute für unsere Zeit eine ähnliche Zusammenstellung machen, so würden wir dabei trotz der Fülle des Neuerschienenen in gewisse Schwierigkeiten geraten. Denn die großen Kommentare der zwanziger und dreißiger Jahre wie Dhorme, zu dem Cruveilhier eine lange Würdigung geschrieben hat, König, Peters, Szczygiel, zu denen wir auch Ricciotti und Bleeker rechnen möchten, behalten zwar ihren hohen philologischen Wert, entsprechen aber in der Problemstellung in literarkritischer Hinsicht nicht mehr den heutigen Anforderungen. Es ist sehr bedauerlich, daß die neue Auflage von Driver-Gray (1950) ein unveränderter Abdruck der ersten (1921) ist. Abgesehen von vier „Addenda et Corrigenda" sind nicht einmal die von Compston aufgezeigten Ergänzungen und Druckfehler berücksichtigt, geschweige daß Arbeiten wie die von Baumgärtel oder Kraeling in Betracht gezogen sind. Leider muß das gleiche auch von der durch Lanchester erfolgten Bearbeitung des Davidsonschen Kommentars in der Cambridge Bible gesagt werden, in deren recht dürftiger Literaturauswahl nur Werke aus der Zeit von 1862 bis 1914 aufgeführt sind. Auch andere der neuesten Kommentare muten in dieser Beziehung recht rückständig an. Larcher gibt immerhin eine gute Einführung; doch wäre in den erklärenden Fußnoten größere Ausführlichkeit erwünscht gewesen. Das gleiche gilt auch von dem etwas größeren Werk von Robin, das in der Einführung die Stellungnahme dem Leser überläßt. Aufgeschlossener für die Probleme ist die Arbeit von Weber, die in der Erklärung mehr bringt, als man nach der Einleitung vermuten möchte. Die größeren Auslegungen des Buches Hiob auf katholischer Seite durch Bückers (Herder-Bibel) und Junker (Echter-Bibel) und vom evangelischen Standpunkt durch Weiser

1) So Satan S. 16–20; aber Hiob und Faust S. 226–272.

(AT Deutsch) und HERTZBERG (Bibelhilfe), dem sich LAMPARTER (Botschaft des ATs) weithin anschließt, sind dem Charakter dieser Sammlungen entsprechend volkstümlich gehalten; sie wahren wohl ihre eigene Linie, lassen aber manche kritische Frage unberücksichtigt. Noch weniger Raum gibt REICHERT (Soncino Books) dem Problem der Komposition, hat aber durch das aus der jüdischen Tradition beigebrachte Material seinen besonderen Wert. Die Geschwister HANSON geben nur eine knappe Erklärung ohne Übersetzung des Textes, bieten aber eine einigermaßen brauchbare Einleitung; anders als GUILLAUME, dessen Ausführungen viel zu knapp und einseitig sind, als daß sie genügen könnten. Aber hier waren durch den Charakter des Sammelwerkes dem Verfasser die Grenzen sicherlich zu eng gezogen. GANS bringt eine neue holländische Übersetzung ohne Erklärung und mit zu knapper Einführung; der Schwerpunkt seines Interesses liegt auf dem Nachweis griechischen Einflusses auf das Buch Hiob. Fragen wir nach den zur Zeit bedeutsamsten wissenschaftlichen Hiobkommentaren, so ist es auf katholischer Seite KISSANE, der 1944 auch in London verlegt wurde und nach dem Kriege in den Vereinigten Staaten, und auf evangelischer Seite HÖLSCHER, der nun bereits in zweiter Auflage vorliegt. KISSANE gibt eine ausführliche Einleitung, textkritische Noten und Sacherklärung. Bei seiner Übersetzung führt er seine eigenen besonderen metrischen Gedanken durch. HÖLSCHER, der auf dem Gedanken eines unbedingten Parallelismus steht, folgt in der Behandlung des Buches der bekannten Form des Eissfeldtschen Handbuches und weiß auf knappem Raum eine Fülle von Beobachtungen zu Text und Inhalt darzubieten, wenn auch für die Sacherklärung noch etwas mehr Ausführlichkeit erwünscht gewesen wäre. Auf den hebräischen Kommentar von TORCZYNER sei hier nur kurz hingewiesen; wir werden uns mit ihm noch des näheren auseinandersetzen müssen (vgl. I, 3–4). Von Monographien dürfen nicht unerwähnt bleiben einmal BAUMGÄRTEL, dessen Thesen sowohl nicht zu halten sind, aber durch ihre Eigenart und die Schärfe ihrer Beobachtungen einen jeden zur Nachprüfung des eigenen Standpunktes zwingen; zum andern KRAELING, der auch weithin eigene Wege geht und in groß angelegten Ausführungen den Problemen neue Seiten abzugewinnen sucht.

Auf *auslegungsgeschichtlichem Gebiet* ist hinzuweisen auf die Papyrus-Funde von Toura (10 km von Kairo) vom August 1941, über welche PUECH ausführlich berichtet. Es handelt sich hier um die Reste von drei Kommentaren (Genesis, Sacharja, Hiob), von denen der wohl von Didymus stammende sehr lückenhafte Hiobkommentar von M. Roger Rémondon publiziert wird. Ein weiterer griechischer Hiobkommentar, der bisher fälschlich dem Origenes zugeschrieben wurde oder dem Julian von Halikarnass (so Usener 1897), ist nach den Untersuchungen von DRAGUET das Werk eines Arianers. Die Frage, ob das hinter Hieronymus' Werken abgedruckte Commentariorum Philippi

presbyteri in Job (Migne, PL 26, S. 619–802) von Beda verfaßt sei, wird von Vaccari verneint. Der „Moralia" genannte Hiobkommentar Gregors des Großen ist von de Gaudemaris herausgegeben und ins Französische übersetzt worden; Gillet hat dazu eine ausführliche Einleitung geschrieben, in der er besonders den Quellen Gregors bei Augustin und Cassian nachgeht. In einem besonderen Aufsatz hat Salmon den von Gregor benutzten Text geprüft, wobei er zu dem Schluß kommt, daß es sich um eine Version des Hieronymustextes aus dem Ende des sechsten Jahrhunderts handele, die für den Vulgatatext von Wichtigkeit sei. Die lexikographische Bedeutung Išô'dâdhs (um 850) für das zehnte Jahrhundert stellt Vosté heraus und bringt zu den Arbeiten von Diettrich (1902) und Schliebitz (1907) über Išô'dâdh einige Ergänzungen, besonders zum weitverbreiteten Ruf Hiobs, zur Verfasserfrage, zum Phönix (39 13) und zu Behemoth. In einem längeren Referat weist Ulback auf die arabische Hiobübersetzung und -kommentar des Rabbi Saadias Gaon aus dem zehnten Jahrhundert hin, die jetzt in französischer Übersetzung[1]) bequem zugänglich sind. Den anonymen lateinischen Kommentar 405 der Pariser Nationalbibliothek aus der Zeit zwischen 1230 und 1250 schreibt Dondaine dem Roland von Cremona zu. Eine Neuherausgabe des Hiobkommentars des Levi ben Gersom durch Lassen hat ihren besonderen Wert vor allem durch die ausgezeichnete Einführung in Levis philosophische Gedanken, wie sie in seinem Hauptwerk „Milchamoth Adonai" ausführlich und grundlegend dargestellt sind. Auf Hiob angewendet führen sie zu einer starken Überbewertung der Elihureden. Endlich sei noch hingewiesen auf die neue Auswahl der Calvin-Predigten über Hiob von 1563 in deutscher und englischer Übersetzung; ihre Bedeutung liegt mehr in der zeitgeschichtlichen praktischen Anwendung, wodurch sie eine der wichtigsten Quellen von Calvins Theologie darstellen.

I.

Der Text des Buches Hiob

Literatur zu 1, 1: B. Alfrink: Die Bedeutung des Wortes רַגָּב in Job 21 33 und 38 38. Biblica 1932, 13, S. 77–86. – G. A. Barton: Some textcritical Notes on the Elihu-Speeches Job 32–37. Journal of Biblical Literature 1924, 43, S. 228 (zu 34 6. 16; 35 3; 36 18. 21. 24. 33). – A. Beel: Interpretatio Job VII, 11–21. Collationes Brugenses 1933, 33, S. 349–353. – Ders.: Interpretation Job X, 1–12. Ibidem 1933, 33, S. 393–398. – Steven T. Byington: Hebrew Marginalia. Jour-

1) Oeuvres complètes de R. Saadia ben Josef Al-Fayyoûmî Vol. V: „Version Arabe du livre de Job" ed. H. Derenbourg et Meyer Lambert.

nal of Biblical Literature 1941, 60, S. 279–288 (zu 19 26). – Ders.: Hebrew Marginalia II: Job 28. Ibidem 1942, 61, S. 205–207. – Ders.: Hebrew Marginalia III. Ibidem 1945, 64, S. 339–355 (zu 28 18; 8 4. 5; 9 23. 27; 11 13. 14; 34 13. 29; 36 17. 32; 39 20; 40 9. 19). – Ders.: Texts in Job. Expository Times 1945/46, 57, S. 110–111 (zu 22 11; 23 10–12; 24 10. 11. 17; 28 18; 29 14; 32 9. 14; 33 22). – F. D. Coggan: The Meaning of חטא in Job V 24. Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society 1932, 17, S. 53–56. – Friedrich Delitzsch: Die Lese- und Schreibfehler im AT. Berlin und Leipzig 1920. Walter de Gruyter & Co. X, 167 S. – N. S. Doniach and W. E. Barnes: Job 6 25 √מרץ. The Journal of Theological Studies 1930, 31, S. 291–292. – W. N. Donovan: Note on the LXX of Job 19: 25–27. Journal of Biblical Literature 1935, 54, S. XII. – G. R. Driver: Studies in the Vocabulary of the OT. Journal of Theological Studies 1935, 36, S. 293–301 (zu 4 3; 39 3 Aramaismen). – Ders.: Problems in Job and Psalms reconsidered. Ibidem 1939, 15, S. 391–394 (zu 8 17). – Ders.: Problems in Job. American Journal of Semitic Languages and Literatures 1935/36, 52, S. 160–170 (zu 12 17; 23 7. 10. 17; 25 5; 27 8; 28 4; 29 17; 30 13. 14. 24–25; 31 19–20. 23. 35; 38 24. 36. 41; 39 10). – Ders.: Hebrew Studies. Journal of the Royal Asiatic Society 1948, S. 164–176 (Vergleiche mit dem Ugaritischen). – R. Dussaud: La néphesh et la rouaḥ dans le „Livre de Job". Revue de l'Histoire des Religions 1945, 129, S. 17–30. – Israel Eitan: Biblical Studies. Hebrew Union College Annual 1939, 14, S. 1–22 (zu 2 10; 3 22; 4 10; 5 3). – Kemper Fullerton: On the Text and Significance of Job 40 2. American Journal of Semitic Languages and Literatures 1932/33, 49, S. 197–211. – H. S. Gehman: סֵפֶר. An Inscription, in the Book of Job. Journal of Biblical Literature 1944, 63, S. 303–307 (zu 19 23–24). – Robert Gordis: Corporative Personality in Job: A Note on 22: 29–30. Journal of Near Eastern Studies 1945, 4 S. 54–55. – Ders.: Critical Notes: A Note on Yad. Journal of Biblical Literature 1943, 62, S. 341–346 (zu 8 4; 15 23; 27 11 (12 6) 20 11). – Antonine de Guiglielmo: Job 12: 7–9 and the Knowability of God. Catholic Biblical Quarterly 1944, 6, S. 476–482. – J. J. Hess: Die Sternbilder in Hiob 9 9 und 38 31 f. Festschrift Georg Jacob, hrsg. von Theodor Menzel. Leipzig 1932. O. Harrassowitz. S. 94–99. – J. W. Hirschberg: Job 38 31. Revue des Études Juives 1935, 99 II, S. 130–132. – G. Hoffmann: Ergänzungen und Berichtigungen zu Hiob. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1931, 49, S. 141–145. 270–273. – G. Jeshurun: A Note on Job XXX: 1. Journal of the Society of Oriental Research 1928, 12, S. 153–154. – Sh. E. Johnson: Notes and Comments. Anglican Theological Review 1940, 22, S. 47–48 (zu 5 3–4). – P. Joüon: Notes de lexicographie hébraïque. Biblica 1937, 18, S. 205–206 (zu 34 19). – Ders.: Notes philologiques sur le texte hébreu de Job. Biblica 1930, 11, S. 322–324 (zu 1 5; 9 35; 12 21; 28 1. 27; 29 14). – E. E. Kellett: Job 28. Expository Times 1921/22, 33, S. 426. – Ders.: A Suggestion. Ibidem 1933, 44, S. 283–284 (zu 9 3). – Ludwig Köhler: Hebräische Vokabeln II. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1937, 55, S. 161–174 (zu 28 18. 19. 26; 38 25). – Ders.: Ein Beutel voll Weisheit. Neue Zürcher Zeitung 1934 Nr. 856 (zu 28 18). – B. B. Liebermann: Job 17: 11. Expository Times 1922/23, 34, S. 330. – Fr. Nau: Étude sur Job, XXXIX 13, et sur les oiseaux fabuleux qui peuvent s'y rattacher. Journal Asiatique 1929, 215,

S. 193–236. – M. A. van den Oudenrijn: Scholia in locos quosdam libri Job. Angelicum 1936, 13, S. 228–240. – A. S. Peake: Job 5:23. Expository Times 1922/23, 34, S. 42–43. – F. Perles: Neue Analekten zur Textkritik des ATs. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1917, 22, S. 125–135 (zu 9 9; 23 3; 38 32). – Norbert Peters: Vertikale Doppelschreibung als Fehlerquelle im Buche Job. Theologie und Glaube 1922, 14, S. 106–110. – J. Reider: Contributions to the Hebrew Lexikon. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1935, 53, S. 270–277 (zu 24 24; 33 27). – Ders.: פרדי in Job 7:4. Journal of Biblical Literature 1920, 39, S. 60–65. – Georg Richter: Textstudien zum Buche Hiob. Stuttgart 1927. W. Kohlhammer. 92 S. – N. H. Ridderbos: עפר als Staub des Totenreiches. Oudtestamentische Studiën 1948, 5, S. 174–178. – H. Rosenrauch: Critical Notes II. The Hebrew Equivalent to Accadic lib (lib) u. Jewish Quarterly Review 1945/46, 36, S. 81 (zu 11 12). – J. de Savignac: Note sur le sens du Terme Sâphôn dans quelques passages de la Bible. Vetus Testamentum 1953, 3, S. 95–96 (zu 26 7). – J. J. Slotki: The Re-emergence of an Akko. Expository Times 1931/32, 43, S. 288 (zu 5 3). – Norman H. Snaith: Notes on the Hebrew Text of Job, I–VI. London 1945. Epworth Press. 31 S. – J. J. Stamm: Versuche zur Erklärung von Hiob 19, 24. Theologische Zeitschrift 1948, 4, S. 331 bis 338. – William Barron Stevenson: Critical Notes on th Hebrew Text of the Poem of Job. Aberdeen 1951. University Press. VIII, 170 S. – E. F. Sutcliffe: Notes on Job, textual and exegetical. Biblica 1949, 30, S. 66–90 (zu 6 18; 11 12; 31 35; 34 17. 20; 36 27–33; 37 1 und den 'Aleph-Stellen). – Ders.: Further Notes on Job, textual and exegetical. Biblica 1950, 31, S. 365–378 (zu 6 2–3. 13; 8 16. 17; 19 20–26). – D. Winton Thomas: Job XXXVII 22. Journal of Jewish Studies 1948, 1, S. 116-117. – ders.: The Root ידע in Hebrew. Journal of The logical Studies 1935, 36, S. 409 412 (zu 20 20.26; 21 19; 7 21; 14 13a 14b 15). – Ders.: The Interpretation of בְּסוֹד in Job 29: 4. Journal of Biblical Literature 1946, 65, S. 63–66. – A. Vaccari: Ad „Carmina scripturarum" symbolae. Biblica 1922, 3, S. 50–52 (zu 2 3; 21 33). – Ieroy Waterman: Note on Job 28:4. Journal of Biblical Literature 1952, 71, S. 167–170. – Ders.: Note on Job 19:23–27: Job's Trumph of Faith. Ibidem 1950, 69, S. 379–380. – H. M. Weil: Exégèse de Jérémie 23, 33–40 et de Job 34, 28–35 (Jérémie 44, 9). Revue de l'Histoire des Religions 1938, 118, S. 201–208. – Fr. Zimmermann: Notes on some difficult OT Passages. Journal of Biblical Literature 1936, 55, S. 303–308 (zu 35 25). – Ders.: Supplementary Observations on Job 40:2. American Journal of Semitic Languages and Literatures 1934/35, 51, S. 46–47.

Literatur zu I, 2: Louis Barret: Job selon la Vulgate. Toulon 1925. Inprimerie Jeanne d'Arc. 126 S. – James Herbert Gailey jr.: Jerome's Latin Version of Job from the Greek. Chapters 1–26. Its Text, Character, and Provenance. Princeton Seminary Pamphlet Series. Princeton 1948. Theological Seminary. 11 S. – Donald H. Gard: The exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job. Journal of Biblical Literature Monograph Series, Vol. VIII. Philadelphia 1952. Society of Biblical Literature. VIII, 107 S. – H. S. Gehman: The theological Approach of the Greek Translator of Job 1–15. Journal of Biblical Literature 1949, 68, S. 231–240. – G. Gerleman: Studies in the Septuagint. 1. Book of

Job. Lunds Universitets Årsskrift Band 43 Nr. 2. Lund 1946. C.W.K. Gleerup. 86 S. – G. Buchanan Gray: The Additions in the Ancient Greek Version of Job. Expositor 1920. S. 422–438. – James Jeffrey: The Massoretic Text and the Septuagint compared, with special Reference to the Book of Job. Expository Times 1924/25, 36, S. 70–73. – H. M. Orlinski: Job 5:8. Jewish Quarterly Review 1935, 25, S. 271–278. – Ders.: Some Corruptions in the Greek Text ob Job. Ibidem 1935/36, 26, S. 133–145. – Ders.: *'Αποβαίνω* and *ἐπιβαίνω* in the Septuagint of Job. Journal of Biblical Literature 1937, 56, S. 361–367. – Ders.: The Hebrew and Greek Text of Job 14:12. Jewish Quarterly Review 1937/38, 28, S. 57–68. – Franz Wutz: Das Buch Job. Eichstätter Studien III. Stuttgart 1939. W. Kohlhammer. IX, 206 S. – Joseph Ziegler: Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job. Miscellanea Biblica. ed. a Pontificio Instituto Biblico Vol. II (1934), S. 277–296.

Literatur zu I, 3: M. Th. Houtsma: Textkritische Studien zum AT I. Das Buch Hiob. Leiden 1925. E. J. Brill. IV, 98 S.

Literatur zu I, 4: Albert Condamin: Poèmes de la Bible. Paris 1933. Beauchesne. 285 S. – Ch. L. Feinberg: The poetic Structure of the Book of Job and the Ugaritic Literature. Bibliotheca Sacra 1946, 103, S. 283–292. – Kemper Fullerton: Job, Chapters 9 and 10. American Journal of Semitic Languages and Literatures 1938, 55, S. 225–269. – William A. Irwin: The first Speech of Bildad. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1933, 51, S. 205–216. – Ders.: Poetic Structure in the Dialogue of Job. Journal of Near Eastern Studies 1946, 5, S. 26–39. – Eduard König: „Metrum" als Mittel der Textkritik in der althebräischen Poesie. Journal of Biblical Literature 1927, 46, S. 331–343. – Max Löhr: Beobachtungen zur Strophik im Buche Hiob. Beiheft 33 zur Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft (1918), S. 303–321. – Ders.: Die drei Bildad-Reden im Buche Hiob. Ibidem Beiheft 34 (1920), S. 107–112. – Ders.: Job c. 28. Oriental Studies dedicated to Paul Haupt. Baltimore und Leipzig 1926. John Hopkins Press und J. C. Hinrichs. S. 67–70. – F. Zorell: Ex disputatione Jobi cum amicis suis. Verbum Domini 1930, 10, S. 265–268. S. 374–378. 1931, 11, S. 33–37.

1. Das Verständnis des Buches Hiob wird in hohem Maße erschwert durch die ungewöhnlich große Anzahl von hapax Legomena und durch die *schlechte Beschaffenheit der Textüberlieferung,* die vielfach so dunkel und verstümmelt ist, daß sich mitunter ganze Abschnitte ohne Eingriffe in die Textvorlage überhaupt nicht übersetzen lassen. Zwar wird zuweilen ausdrücklich angemerkt, daß der Text „mittelgut" (z. B. Bigot, S. 1483) erhalten sei; aber die Kommentare mit ihren vielen Konjekturen und Verbesserungsvorschlägen oder Lücken in der Übersetzung belehren uns eines anderen. Besonders Dhorme zeichnet sich durch eine Fülle neuer und ansprechender Konjekturen aus und stellt für 53 Worte akkadischen, für 47 arabischen und für 39 aramäischen Ursprung fest, während Ball, der nach C. F. Burney „a storehouse of material for the enrichment of the Hebrew Lexicon" (Ball, S. VI) darstellt, in seinen linguistischen und phonetischen Deduktionen und Kom-

binationen oft so kühn ist, daß man seine Ausführungen nur mit starken Bedenken hinnehmen kann[1]). Wie König und Peters widmet auch der groß angelegte Kommentar von Driver-Gray der Textherstellung viel Sorgfalt und Scharfsinn und ist hierin stärker als die neuesten Kommentare. Schon Delitzsch hat für das Hiobbuch über 150 Lese- und Schreibfehler aufgezeigt[2]), und Richter macht in Weiterführung seiner „Erläuterungen zu dunklen Stellen" (1912) für rund 180 Stellen neue, zum Teil recht annehmbare Textvorschläge, wie auch Hoffmann zu seinem „Hiob" (Kiel 1891) in großer Zahl Ergänzungen und Bemerkungen liefert. In Weiterführung seiner „Schweich Lectures" von 1943 bietet Stevenson, wenn auch nur für das bei ihm als ursprünglich geltende Gedicht[3]) eine textkritische Behandlung, die besonders durch eine logische und literarische Analyse sowie durch metrische Bemerkungen bereichert wird. Auch Kissane bringt abschnittweise „Critical Notes", während Snaith in seiner kleinen Arbeit zu Kapitel 1–6 den Schwerpunkt mehr auf die Erklärung des überlieferten Textes legt. Sutcliffe (Biblica 30) führt den Nachweis, daß an 20 Stellen im Text ein 'Aleph fehlt, während es an anderen 17 Stellen fälschlich geschrieben worden ist. In in- und ausländischen Zeitschriften verstreut findet sich viel, zum Teil recht wertvolles Material zum Verständnis einzelner Stellen und zahlreiche textkritische Einzelvorschläge. Leider verbietet es der Raum, hierauf im einzelnen einzugehen. Aber da die Forschung noch immer ohne Konjekturenarchiv ist[4]), halten wir es für angebracht, die einzelnen Arbeiten wenigstens in der Literaturangabe aufzuführen, damit sie nicht in den Katakomben der Bibliotheken begraben bleiben.

2. Zur Gewinnung eines möglichst ursprünglichen Textes pflegt man gewöhnlich die alten Versionen heranzuziehen, vor allem die *Septuaginta*. So interessant sie gerade für das Buch Hiob auch sein mag, so ist sie doch für die Texterkenntnis nur von geringem Wert, was auch in den textkritischen Arbeiten (etwa bei Driver oder Orlinski) deutlich zum Ausdruck kommt. Zweifellos wird sie von Wutz stark überschätzt, der auch für das Buch Hiob seine bekannte viel umstrittene Theorie[5]) verwendet und in seinem nachgelassenen Werk mit viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit sich bemüht, von der LXX aus und von ihren an vielen Stellen abweichenden Lesungen zum Textoriginal vorzudringen. Viele Abschreibe- und Lesefehler werden von ihm für

1) Vgl. die Besprechung durch Dhorme, Revue Biblique 1923, 32, S. 446–449.

2) Vgl. auch Dhorme, S. CLIV–CLVI.

3) 3–27; 29–31; 38–39; 40 2–14; 42 2–6.

4) Anfänge dazu finden sich für die letzten Jahre im Elenchus vocum discussarum, Biblica 1950, 31, S. 858–917; 1951, 32, S. 615–691; 1953, 34, S. 140*–144*.

5) Vgl. F. Wutz, Systematische Wege von der LXX zum hebräischen Urtext. 1937.

den MT festgestellt; durch 51 Seiten Vokabular wird der hebräische Wortschatz, der nach Wutz „unmöglich erschöpfend erhalten sein" kann, auf Grund der Etymologie erweitert, wobei auch Fehletymologien wie z. B. in 2 18 LXX 'arîkîm statt eines von Wutz vermuteten „'arîsîm" (= „Hörige" auf einem Gut; S. 11) bedeutsam sind[1]). Aber da die LXX, wie Ziegler so fein aufgezeigt hat, bei ihrem Übersetzen stark beeinflußt ist durch Parallelstellen[2]) und Lieblingsausdrücke und -wendungen[3]), ist keineswegs in allen Fällen mit einem genauen griechischen Äquivalent zu rechnen, so daß schon dadurch das ganze Verfahren in Frage gestellt wird. Als weiteres Bedenken kommt die Tatsache hinzu, daß die LXX mehrfach Zufügungen[4]), andererseits aber Fortlassungen[5]) aufzuweisen hat; und zwar in einem Umfange, daß sie etwas mehr als ein Sechstel des ganzen Hiobtextes ausmachen[6]) oder sogar, wie Kissane (S. XLIV) unter Berufung auf das Zeugnis des Hieronymus[7]) annimmt, etwas mehr als ein Viertel! Jeffrey hat im einzelnen die Abweichungen der LXX untersucht, wie sie in der Anordnung von Kapiteln und Versen, in Buchstabenverwechslungen[8]) und falsch verstandenem Text[9]) zutage treten und vielleicht sogar auf eine abweichende Textvorlage[10]) schließen lassen. Ferner ist hinzuweisen auf die besondere Art in der griechischen Hiobübersetzung, in der auch Wutz (S. 16) ein gewisses Hindernis für sein Verfahren sieht. Denn sie enthält, wie Ziegler im einzelnen

---

1) Im einzelnen vgl. J. Hermanns Besprechung in der Theologischen Literaturzeitung 1940, Sp. 79 ff.

2) Wie 2 8a:7 5b; 3 21a:22b:17 1b; 5 20b:20 24a; 6 3b:25a usw.; im ganzen 25 Beispiele.

3) Wiederholung gleicher Ausdrücke: 3 1b:5 c:8a; 5 22b:23; 15 30c:33b; 27 9a:10b usw.; im ganzen 17 Beispiele. Außerdem 8 Beispiele für Lieblingswörter und 6 für Lieblingswendungen.

4) Wie in 1 5; 2 11; 30 4; 36 28 und in besonders großem Umfange zu 2 9 und zu 42 17.

5) Daß es sich um Fortlassungen in LXX und nicht etwa um spätere Auffüllung des MTs handelt, wird nur von Jastrow (S. 93) angezweifelt, der auf Grund der sahidischen Übersetzung (publiziert 1889 durch A. Ciasca) auf ein kürzeres Original schließt.

6) Von rund 2200 Stichen fehlen im ganzen 379. Im zweiten Gesprächsgang und den Gottesreden betragen sie je 16%, im dritten Redegang 25% und in den Elihureden sogar 35% des hebräischen Textes; vgl. auch Driver-Gray S. LXXV.

7) Caeterum, apud Latinos, ante eam translationem, quam sub asteriscis et obelis nuper edidimus, septingenti ferme aut octingenti versus desunt (Praefatio in Job; Migne PL 28c, 1080).

8) Wie 25 2; 28 18; 34 31; 36 14.

9) Wie 3 18; 4 16; 13 11; 18 12; 36 30; 37 12; 39 13.

10) Vgl. 1 6; 6 6; 12 6; 13 28; 15 11. 23; 19 17. 25 f.; 20 17; 22 12; 24 11; 33 24; 38 36; 41 7; 42 16; so auch Kissane (S. XLV) unter Hinweis auf 10 22; 19 4; 24 18 ff.

nachgewiesen, Textverkürzungen[1], pleonastische Übersetzungen[2]) und ist zum Teil ganz frei und paraphrasierend gestaltet[3]), worin Gerleman in seiner lehrreichen Studie ein Versagen des Übersetzers gegenüber den Schwierigkeiten seiner Vorlage feststellt. Besonders deutlich ist das an den Stellen zu erkennen, an denen LXX sich einfach mit der griechischen Transkription des hebräischen Originals begnügt[4]). Der Übersetzer hat weder das Gedicht in seiner ganzen Tiefe und Mannigfaltigkeit verstanden noch das darin behandelte Problem in vollem Umfange erfaßt. So fehlt bei ihm vor allem die scharfe Trennungslinie zwischen der Haltung Hiobs und der seiner Freunde, und der Disput ist im LXX-Dialog „devoid of loftiness" (S. 53). Zum andern macht sich in der Übersetzung eine bestimmte theologische Tendenz bemerkbar, welche Gott zu entschuldigen sucht[5]), der Auferstehungshoffnung Raum gibt[6]), und vor allem die Hiobfigur retouchiert durch Neutralisierung seiner starken und vermessenden Worte gegen Gott, wie sie auch sonst bestrebt bleibt, Hiob als untadeligen Dulder hinzustellen[7]). Für Kapitel 1–15 hat Gehman ähnliche Beobachtungen gemacht, die jetzt sein Schüler Gard auf das ganze Buch ausgedehnt hat. Das in diesen beiden Untersuchungen reichlich dargebotene Material ist überaus instruktiv und führt zu dem Schluß, daß weniger Unvermögen des Übersetzers und mangelnde Sprachkenntnis anzunehmen ist als vielmehr das Bestreben, dogmatische Korrekturen anzubringen. So muß auch von hier aus zur Vorsicht gemahnt werden, will man die LXX zur Verbesserung des MT heranziehen (vgl. Ziegler, S. 240).

Für die *Vulgata* bietet Barrets metrische Übersetzung keinerlei wissenschaftlichen Beitrag. Wichtiger ist die Untersuchung von Gailey, von der leider nur ein ganz kurzer Auszug gedruckt vorliegt. Hiernach hat Hieronymus für seine Übersetzung eine etwas modifizierte Form der fünften Hexaplakolumne benutzt, wobei er oft eine Phrase oder ein Wort durch eins aus einer andern Kolumne ersetzte, ohne daß wir die Gründe dafür erkennen können. Wo keine hexaplarische Entsprechung vorhanden ist, findet sich mehrfach Übereinstimmung mit dem MT. So bleibt auch die Vulgata für die Erkenntnis des ursprünglichen Textes von nur sehr mäßigem Wert.

3. Neben die Lese- und Schreibfehler tritt, besonders in poetischen Büchern, eine andere Gruppe von Textverderbnissen, welche wir mit Houtsma als *Redaktionsfehler* bezeichnen wollen. Hierzu gehören nicht offenkundige Textlücken, Glossen und Randzitate, wie sie vor allem bei Hölscher, Fohrer

1) Wie 20 2b = 3b; 30 13a. 22b; 37 11–12a.
2) Wie 3 24; 4 4; 6 20; 7 5; 10 16; 14 17; 19 17; 24 12; 30 25; 31 12. 33; 38 7; 39 28.
3) Wie 24 14. 20; 33 23 f.; 36 18 f.
4) 36 30; 37 12; 38 32; 39 13; vgl. Gerleman S. 17.
5) 1 16; 2 5; 23 8; 26 13.
6) 14 14; 19 25 f.; 42 17. 7) 9 22; 10 3. 13; 19 6; 27 2; 40 8.

und Stevenson aufgezeigt werden, noch ausgesprochen schwere Textschäden. Ebensowenig die Interjektionen, die „uneingeführte direkte Rede" (König), d. h. Einwürfe der Debattierenden ohne jede besondere literarische Einführung, welche von König[1]), Szczygiel[2]) oder Stevenson[3]) im einzelnen herausgestellt sind. Freilich wird für den Abschnitt 27 13–23, der in Hiobs Mund sehr befremdlich klingt, Szczygiels Erklärung als „Retorsion der Worte der Freunde" (S. 146; vgl. auch Régnier S. 194) kaum Anklag finden, auch nicht unter Berufung auf Vers 12. Vielmehr wird man mit der Mehrzahl der Forscher hier einen Redaktionsfehler anzunehmen haben: eine mangelnde Ordnung der Gedanken; dadurch hervorgerufen, daß im stichometrisch geschriebenen Text einzelne oder mehrere Zeilen ausgelassen und später an falscher Stelle nachgetragen sind. Auch Kissane (S. XLIII) vertritt die Ansicht, daß wie hier so auch sonst gelegentlich eine Textpartie in eine andere Rede hineingeraten ist; er sucht das damit zu erklären, daß die betreffende Partie einer falschen Textkolumne zugeteilt ist, oder daß sogar einzelne Kolumnen falsch angeordnet sind. Gerade im Hiobgedicht findet sich die eigentümliche Tatsache, daß der Zusammenhang des öfteren gestört ist, so daß man mit einzelnen Versen oder Abschnitten im jetzigen Kontext nichts Rechtes anzufangen weiß. Hierin liegt eine Erkenntnis, mit der die Wissenschaft schon seit längerer Zeit rechnet, und die z. B. für die Stellung von 31 38–40 nahezu allgemein zugestanden ist. Es ergibt sich für die Hiobforschung die Tatsache, daß fast sämtliche gelehrte Arbeit hier in mehr oder weniger starkem Umfange von dieser Theorie der Umstellungen Gebrauch macht. Das scheint für manche Fälle durchaus berechtigt; etwa, wenn eine Zeile falsch angeordnet ist wie z. B. 8 18, das hinter Vers 15 gehört, oder 6 21, das hinter 6 23 zu stellen sein wird, oder wenn gelegentlich (wie bei 12 22; 17 8; 33 3–4) einzelne Verse in einer falschen Rede des Gesprächsgangs auftauchen. Allerdings zeigt die Entwickelung je länger je deutlicher das Gefährliche dieser Theorie, da mit einem solchen Verfahren auch der Subjektivität Tor und Tür weit aufgetan wird. Und am Ende dieses Weges steht als Prinzip der persönliche Geschmack und das rein subjektive Ermessen des Einzelnen: die Willkür. Darum ist es sehr richtig, daß Kissane (S. XLIII) dem einen Riegel vorzuschieben sucht, wenn er für die Vornahme von Umstellungen zwei grundsätzliche Bedingungen aufstellt, mit denen man wohl einverstanden sein kann. Einmal fordert er den Nachweis, daß die in Frage stehende Stelle nicht in den Kontext paßt, und daß dieses Nichtpassen sich

1) 8 11. 18; 9 19; 15 23; 22 20.

2) Für 21 17. 19a. 22; 22 13 f. 17 f.; 24 17. 20; 32 13 f.; 33 29 f.; 35 4–7. 9. 12. 15; 40 24. 30; 41 1–3.

3) Für 4 17; 7 8b; 8 11. 18b; 18 21; 21 19. 30; 22 12–14. 20; 23 11 f.; 30 29–31; 31 14 f.; 38 11; 39 16b.

auch nicht auf Textverderbnis zurückführen läßt. Und zum andern muß diese Stelle an ihrem neuen Platz eine Lücke ausfüllen und allen Anforderungen an Sinn, grammatikaler Struktur und Metrum entsprechen.

Diese Mahnung zur Selbstbesinnung ist bitter notwendig. Denn während Duesberg (S. 156) nur c. 28 an den Schluß der Gottesrede anordnet oder Szczygiel (S. 20f.; vgl. auch Pfeiffer, S. 664) es hinter 42 6 stellt und Houtsma (S. 3) noch einigermaßen im Rahmen des Möglichen bleibt, wenn er nach Studers Vorgang unter Begründung c. 29–30 vor c. 3 stellt und den Anfang von c. 31 in 27 2 ff. sieht (S. 61), ergeben sich starke Bedenken, wenn er Teile aus Psalm 7, besonders Vers 4–5, zu c. 31 zieht (S. 65 f.). Weit radikaler geht schon Simon zu Werke, indem er den dritten Gesprächsgang bis auf eine Eliphasrede ganz auflöst und in den ersten Redegang einarbeitet[1]). An den drei Gesprächsrunden hält Buttenwieser[2]) zwar fest, zerschlägt aber den Hiobmonolog (c. 29–31) und einen Teil der Elihureden, um sie in den zweiten und dritten Redegang hineinzustellen. Den Endpunkt dieser „Methode", die damit ad absurdum geführt wird, bildet aber Torczyner, der sich seit 1920 in einer Reihe von Aufsätzen und größeren Veröffentlichungen mit dem Hiobtext beschäftigt hat. Nach seiner Ansicht sind nicht nur einzelne Stücke aus den Reden an einen falschen Platz geraten, sondern der ganze Text hat eine außergewöhnliche „Leidensgeschichte" durchgemacht. Die Einteilung des Dialogs in Reden stamme in der Textvorlage nicht vom Dichter, sondern von einem Sammler oder Abschreiber, der aber die Dichtung größtenteils nur in Fragmenten verschiedenen Umfangs vorgefunden habe. Diese Bruchstücke habe er, so gut oder so schlecht er konnte, zusammengestellt und überall da einen neuen Redner das Wort ergreifen lassen, wo er die Fortsetzung dem bisherigen Sprecher nicht mehr glaubte zumuten zu können. Diese These vom schlechten Zustand der Textüberlieferung überhaupt sucht Torczyner durch Beispiele zu erhärten, indem er hinweist auf unvollständig erhaltene akrostichische Psalmen (wie Ps. 19), auf die Proverbien mit den unvollständigen Zahlensprüchen (wie Prov. 30 1 f.; 31 1 f.), alphabetischen Stücken (Prov. 24 1 ff.) und ordnungslos durcheinander ge-

---

1) I. Redegang: E: 4–5; H: 6 1–30; 23 2–7. 10–17; 7 1–21; B: 8 1–22; 25 2–6; 26 5–14; H: 26 1–4; 9 2–3. 6–20. 22. 24. 23. 25–35; 10 1–21; Z: 11 1–20; H; 12 1–3. 11. 4–5. 7–10. 19–25 (< 22); 13 (< 17); 14. – II. Redegang: E: 15; H: 16 1–22; 17 (< 5); B: 18; H: 19; Z: 20 1–8. 11–13. 18. 17. 14. 16. 15. 19–29; H: 21 1–16 (11 hinter 8); 27 11–12; 21 17–34. – III. Redegang: E: 22 1–30 (< 12); H: 27 1–7; 29 1–10. 21–25. 11–20; 30 1. 9–18. 30. 19–29. 31; 31 1–23. 38–40. 24. 37; 32 1. – Außerdem: 38 1–14. 19–20. 16–18. 21–41; 39 1–30; 40 2–5; 42 2–6. 7–10.

2) Als Interpolation läßt er bestehen: 32 1–9. 15–16. 10a. 17. (10b). 11–14. 18–22; 34 2–44 7–8. 5–6. 9. 10a. 34–37; 33 1–2; 36 2–4; 33 3. 5. 33. 6–11. 13. 12; 36 5–6; 34 21; 36 7–9; 33 1. bis 16; 36 10; 33 17–18; 36 11–12; 33 19–23; 34 31–32; 33 29–30.

worfenen Sprüchen; auch Qohelet bestehe aus einem „bunten Gewirr angebrochener Gedanken", wie auch das Hohelied auf Grund verschiedener Fragmente zusammengestellt sei (1920, S. VII). Als Ergebnis seiner langjährigen Studien legt nun Torczyner in einem großen zweibändigen hebräischen Kommentar das nieder, was nach seiner Überzeugung den Originaltext ursprünglich gebildet hat. Torczyner gruppiert den überlieferten Text bis ins Kleine und Kleinste hinein völlig um und verarbeitet ihn so, daß er eine Klage Hiobs und einen Gesprächsgang mit den Freunden zusammenstellt; dann folgt eine Gottesrede mit Hiobs Erwiderung, um dann mit einer zweiten Gottesrede zu schließen. Da der Kommentar nur schwer aufzutreiben ist, geben wir unter stillschweigender Korrektur der vielen Druckfehler untenstehend[1]) das Hiobgedicht nach Torczyners Neuordnung, damit der Leser

1) Hiobs Klage: 3 2–4a. 5b. 4bc. 5ac. 6bc. 8. 6a. 9. 7. 11. 12. 20–23. 10. 16. 13–15. 17–19. 24–26; 29 1–6. 11–20. 7. 25ab. 8–10. 21. 23. 22. (a). 25c. 24; 30 1–2. (a). 3a; 24 6. 11. 10. 5; 30 3b–4. 6. 7. 5. 8–12. 13b. 14ab. 15–16. 26–29. 31; Eliphasrede: 4 1–9; 18 5–10. (a). 11ba. 12b. 14. 12a. 9b. 13. 15–21; 17 8–9; 12 4ac. 5–6. 4b. (a); 5 15–16; 12 18; 5 11. 17–27; Hiobs Antwort: 26 1–4. (c); 5 8; 4, 13–14. (a). 15b. 16b. 15a; 9 11; 4 16ac. 12. 17–19b; 9 2–7; 26 5. 6. 11; 25 2–6; 9 12–20. 32–35a; (a); 10 1bc. 2. 3acb; 14 15b. 16. 17; 10 4–15; 40 2. 4. 5; 9 28–31; 30 20–23; 9 25–26; 10 18–22b; 7 1. 4b; 10 17c; 7 2; 14 14bc; 7 3. 4ac. 13–15; 9 27; 10 16–17; 7 11a; 13 19b; 7 11bc; 13 20–27ab. (a). c; 14 1–2. (a). 4b. 5. 3. 6. 4a. (a). 14a. 13. 7–9; 23 14; 14 10. 11. 18. 19. 12. 20; 7 16–21. 5–10; Bildadrede: 15 1–8; 5 1; 6 6; 15 9–10. (b). 11–18. (b). 19. (b). 20. 31. 21–27. 32. 28ab. (a). c; 24 18c; 15 29b; 24 14ac. 15. 16a; 15 30a; 24 17b. (b). 23–24b; 15 29a; 24 22ba; 15 30c; 24 20c. 24c; 15 30b. 32–34; 8 1–6a. (a). 6b–15. (c). 17–22; Hiobs Antwort: 12 1–3ac. 11–13. 10. 14; 11 10; 12 16. 17. 19. 21a; (a); 5 12–14. 9–10; 12 15. (a). 21b–25; (a); 4 19c–21; 13 1–2. 4–8; 6 13; 13 9–12; 6 21; 13 3. 13–15; 6 8–10ac; 13 16–18; 6 5. 2. 3a. 4acb. 3b. 10b. 7. 11. 12; 16 6; 21 1–13a. (a). 14–17. 13b. 18–21; 14 21–22; 21 23–25 32a. (a). 33a. 32b. 33bc; (b); 13 28; 21 26; 24 19a. 20a. 19b. 20b; 21 34. 27. 22. 31. 30. 29. 28; 24 1; 6 14; 24 2–4. 7–9. 13a. (a). bc. 12c; (a); (22 2–7. 9–11); 9 22–24c; 24 25 Zopharrede: 11 1; 16 3; 18 3; (b); 11 12. 2–6; 22 12–14. 8; 11 7–9. 11; 20 5–9. 12–14. 23ac. 16. 11. 15. 25ab. 17–19. 10. 20–22. (a). 26a. 23b. (a). 24. 25c. (a). 26bc–26; (a); 18 4; 5 2–5a. (a). 5b–7a; (a); (b); 22 2–7. 9–11. 15–30; 11 13–15a; 10 22c; (a); 11 15b–18a. 19ba. 18b. 20a. (a). bc; Hiobs Antwort: 16 1–2. 4–5; 23 2–7. 10–12. 8–9. 13. 15–17; 16 18–19. 7–8. 9bc. 11. 10. (a). 9a. 12cab. 13bc. 14. 13a; (a); 17 6; 16 15–16; 17 7; 16 17. 20–21; 17 2. 12; 16 22; 17 1. 11. 13–16; 19 2–3; 17 10; 18 2; 19 4–5; 6 15–17. 19. 20. 18. 22–26. (b). 27–30; 19 6a. (a). 7–11. (a). 6b. 12ab. (a). c.–22. 28. 29; 27 1–6; 19 23–24. 26a. 25b; 31 35ab. 36. 37. 4–7b. (a). c. 8. 2. 3. 1. 9–16; 30 25 24; 31 17–29. 31. 30. (a). 34c. 32. 33. 34ab. 38–40. 35c; Erste Gottesrede: 38 1–12. 16–30. 38. 14. 31–35. 37; 20 4; 40 6–13; 38 13. 15; 40 14; 38 39–40; 4 10–11; 38 36; 39 26–30; 38 41a. (a). bc; 17 4–5; (a); 5 7b; 39 13. 16. 14. 18. 15. 17. 1–12. 19–25b; (a); 39 25c; (c); 24 18ab. 16bc. 17a; (b); 40 15ab. (b). 25. 26. 24. 27. 28. 15c. (a). 23c. 29–32. 16–23b; 41 5–26. 1–3; 13 19a; (a) 17 3; 41 4: Hiobrede: 42 1–2. 3cd. 5; 19 25a. 26b. 27ab; 20 2–3; 19 27c; (a); 9 21. 35b; 10 1a; 30 17–19; 42 6; Gottesrede: (b); 12 7–9; 9 8–10; 26 7. 8. 10. 12. 13. 9. 14ab. (a). cd; 28 1–2. 5–6. 12–24. 7–8. 3ac. (a). b. 4a. (a). bcd. 9–11. 25–28. (a) bedeutet Zufügung eines Halbverses, (b) bzw. (c) die Zufügung eines ganzen bzw. zweier Verse.

sich selber sein Urteil darüber bilden kann. Wer diese „Neuordnung" aufmerksam durchsieht, wird erkennen, daß hier kaum ein Stein auf dem andern bleibt. Beachtlich ist hierbei, daß mit Ausnahme der Elihureden (c. 32–37) der gesamte Textbestand des MT-Hiobgedichts als echt angesprochen und verarbeitet wird. Es gibt bei ihm auch keine Glossen und keine späteren Zusätze, was von vornherein schon recht unwahrscheinlich bleibt. Wir stehen nicht an, die ungeheure Arbeitsleistung, die in diesen Kombinationen steckt, voll anzuerkennen; ebenso auch den darin zum Ausdruck kommenden Scharfsinn, für den wir als Proben nur auf die Zusammenstellung von 9 28c mit 24 25a oder 31 40c mit Vers 35c hinweisen wollen. Aber selbst zugegeben, daß Bücher ihre Schicksale haben und daß auch das Buch Hiob davon keine Ausnahme bilden wird, bleibt bei einer Vergleichung des hier konstruierten „originalen" Textes mit dem MT doch die große und grundsätzliche Frage, wie man sich eine derart umfangreiche und bis ins Kleinste gehende Zertrümmerung des Original-MTs eigentlich vorstellen soll. Die für Umgruppierungen oben aufgezeigten Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten reichen zur Erklärung einer solchen Atomisierung des Textes bei weitem nicht aus. Hier kann man nur Kissane (S. XLI) beipflichten, daß der Hiobtext durch die Hände mancher moderner Kritiker mehr gelitten habe als durch die Überlieferung, wie auch Kraeling (S. 214) sich entschieden gegen eine solche „speculation of the boldest sort" wendet. Doch mit solcher Kritik allein wird man Torczyner nicht gerecht. Denn er hat viele Vorläufer und Wegbereiter gehabt und hat lediglich die Gedanken dieser bis zum letzten und bitteren Ende durchdacht und daraus die praktischen Folgerungen gezogen.

4. Besser und richtiger ist es, nach den Kriterien und Prinzipien zu fragen, die für dieses Zusammensetzspiel maßgebend gewesen sind. Einmal war dafür bestimmend der Zusammenhang, der aber auch trotz aller Eingriffe in die vorliegende Substanz nicht immer gewährleistet wird, wie die von Torczyner eingefügten Verbindungsverse[1]) deutlich zeigen. Darüber hinaus kommt bei ihm dem *Rhythmus* eine entscheidende Bedeutung zu. Als Grundgesetz wird der Parallelismus angesprochen und überall im Text mit viel Fleiß und Scharfsinn hergestellt; notfalls unter Hinzufügung von Halbversen. Das ganze Gedicht ist nach Torczyners Auffassung in Doppeldreiern[2]) (Dreifachzweiern) abgefaßt gewesen. Die Frage der rund 60 Tristichen[3]), die nach Albrights Untersuchungen, besonders auf Grund von Vergleichung mit

---

1) Vor 12 7: hinter 5 7a; 6 26; 15 10. 18. 19; 18 3; 21 33c; 24 17a. 17b; 40 15c; je zwei Verse hinter 8 15; 26 4; 39 25.

2) So auch Hölscher und andere.

3) Vgl. König, Journal of Biblical Literature 46, S. 399 ff.; Peters (S. 70*) schreibt ihnen eine besondere rhetorische Absicht des Dichters zu.

der ugaritischen Poesie[1]), zu neuer Bedeutung gekommen ist, und die auch von Irwin als unumstößliche Tatsache anerkannt ist, sofern nicht, wie Kissane (S. LVI) unter Hinweis auf 10 15. 17. 22 betont, die mangelnde Verknüpfung des dritten Stichus auf Textverderbnis schließen läßt, wird von Torczyner rundweg verneint[2]): „Dreiteilige Verse ... beweisen darum immer einen Textschaden" (1920, S. LV). Von dieser Voraussetzung aus stellt Torczyner nun seinen Text her und ist um dieses Prinzips willen vielfach genötigt, Ergänzungen vorzunehmen und an mehr als 40 Stellen von sich aus Halbverse zuzufügen[3]). Es versteht sich von selbst, daß die Wissenschaft gegen eine solche Methode scharfen Widerspruch erhoben hat[4]). Ein solches Umspringen mit der Textvorlage heißt nichts anderes als „die Regeln zerbrechen, nach welchen wirklich fragmentarische Stücke von besser überlieferten Teilen unterschieden werden können, und damit die Tür zu öffnen für jede Art subjektiver und rein spekulativer Neugruppierung, der naturgemäß keine autoritative Bedeutung zukommen kann" (Fullerton S. 269). Hatte Dhorme (Revue Biblique 32 S. 446–449) gegen Balls metrische Bearbeitung den Vorwurf erhoben, daß der Text in ein Prokrustesbett gesteckt werde, so wird bei unserer unsicheren Kenntnis der hebräischen Metrik der gleiche Vorwurf eine jede Behandlung des Textes mit Recht treffen, welche das *Versmaß als suprema lex* für die Sicherung des Textes erklären will. – Wir können hier nicht auf die ganze metrische Frage mit ihrer Fülle von Literatur eingehen, sondern müssen uns mit der Feststellung begnügen, daß neben dem Überwiegen des Doppeldreiers im Hiobgedicht auch andere Versmaße (Siebener, Fünfer, Doppelvierer, Doppelzweier) vorkommen[5]).

Eine besondere Frage stellt die *Strophenbildung* dar, wie sie Löhr, gleichmäßig in ihrem Umfange, für c. 28 herausgearbeitet hat. Wie schon früher Hontheim (1904), dessen Strophensystem infolge der vielen Umstellungen zu konstruktiv wirkte, greift auch Condamin auf die alte These von Zenner[6])

1) Vgl. The Archaeology of Palestine S. 231 und A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems. Hebrew Union College Annual 1950/51, 23, S. 1–39.

2) Das tut zwar auch Dhorme (S. CXLIII); aber im Grunde bejaht er ihr Vorkommen, wenn er von der Kombination eines Verses mit einem Halbvers spricht.

3) Vgl. Anmerkung S. 181, mit (a) bezeichnet.

4) Z. B. Driver in Theologische Literaturzeitung 1948, Sp. 465; Orlinski in Journal of Biblical Literature 1943, 62, S. 347–357; Segal in Tarbiz 1941/42, 13, S. 73–91.

5) Vgl. dazu im einzelnen die Stellenangaben bei Stevenson (Poem S. 55 ff.); Driver-Gray S. LXXVII; Kissane S. LI–LVI; Feinberg (Poetic Structure) S. 288.

6) J. K. Zenner: Die Chorgesänge der Psalmen. Ihre Existenz und ihre Form. Freiburg i. B. 1896; vgl. hierzu Eduard König, Stilistik usw. Leipzig 1900, S. 351 bis 355.

zurück und sucht sie an einer Reihe von Texten, darunter auch Hiob c. 3. 4–5. 28, durchzuführen. Danach besteht jedes Gedicht aus einer parallelen Strophe (I) und Gegenstrophe (II), einer Wechselstrophe (III), die zu keiner anderen in Symmetrie oder Parallele steht, auf die dann wieder eine Strophe (I) mit entsprechender Gegenstrophe (II) folgt[1]). Doch schon der Umstand, daß die gleichlautenden Kehrreimverse 28 12 und 28 20 als Anfang und Schluß der Wechselstrophe angesehen werden, spricht gegen diese reichlich komplizierte Theorie. Ähnlich hat auch Zorell für c. 4–7 ein Schema variierender Strophen herausgestellt[2]), kann es aber nur mit Hilfe von Umstellungen und bei c. 4 unter Textergänzung aus der LXX durchführen. Wesentlich einfacher gestaltet sich das strophische Problem bei Hölscher, der regelmäßig je zwei Doppelstichen zu einer Einheit zusammenfaßt, wobei er das gelegentliche Fehlen eines Halbverses mit in Rechnung stellt. Doch erscheint, auf das ganze Gedicht gesehen, diese Anordnung etwas zu schematisch, da so mehrfach[3]) Zusammengehörendes auseinandergerissen wird. Mag auch die zweizeilige Strophe überwiegen, so besitzt sie doch nicht Alleingeltung. Deshalb lehnt auch Peters (S. 73*) ein solch straff durchlaufendes Schema ab, indem er daneben nicht wenige dreizeilige Strophen zu erkennen glaubt; außerdem, und zwar durchweg entweder einleitend (wie 3 1; 4 1) oder abschließend (wie 5 27; 21 34) einzeilige Absätze. Die Zusammengehörigkeit je zweier Verszeilen hat Löhr für die drei Bildadreden[4]) aufgezeigt, deren jede nach ihm in gleichem formalem Aufbau 16 Zeilen umfaßt. Wenn Irwin für die erste Bildadrede, soweit sie nach ihm intakt ist (8 2–13), vier Strophen von je drei Doppelstichen herausstellt[5]), so erscheint die Trennung von v. 4 und 5 und vor allem zwischen v. 10 und 11 nicht übermäßig glücklich. In einer weiteren Arbeit behandelt Irwin auf Grund seiner Analyse die poetische Struktur des Dialogs, soweit er ihn als intakt überliefert ansieht[6]), und weist für das Ganze Strophen nach, die entweder aus Verspaaren oder aus Triaden, aber niemals aus einer Mischung beider, bestehen. Daß häufig in ein- und derselben Rede beide Strophenarten abwechseln, liege an dem Bestreben des Dichters nach Mannigfaltigkeit und diene dazu, den Reiz des kunstvoll aufgebauten Gedichts zu erhöhen (S. 38). Einen andern Weg geht Kissane (S. LVI–LX). Auch hier ist (wie bei Irwin) maßgebend, daß die einzelnen Zeilen (Verse)

1) Z. B. Hiob Kapitel 3: I. v. 3–4; v. 5–6: 2, 2; II. v. 7–8; v. 9–10: 2, 2; III v. 11; v. 12: 1, 1; I. v. 13–16; v. 17–19: 4, 3; II. v. 20–23; v. 24–26: 4, 3.

2) Z. B. für c. 4–5: 11; 10; 6; 10; 11.

3) Z. B. 6 11 f. 25 f.; 7 1 f.

4) Die dritte, nur als Torso überlieferte Bildadrede wird rekonstruiert: 26 2–4; 25 2 f. 5 f.; 26 5–6. 11–14.

5) 8 2–4. 5–7. 8–10. 11–13.

6) Also ohne c. 12. 15–18. 21–31.

die Gedankeneinheit bilden, wobei zwischen Doppeldreiern und Tristichen kein Unterschied zu machen sei, und daß die Strophe aus einer Gruppe von einzelnen Zeilen bestehe, die alle den gleichen Gedanken entwickeln. So stellt er für die Eliphas- und Zopharreden und c. 28 Strophen von je 5 Zeilen heraus, für die Bildadreden Strophen von je 3 Zeilen, für die Elihureden und die erste Gottesrede solche von je 3 bis 6 Zeilen, für Hiobs Antworten an Bildad je sechszeilige und für die andern Hiobreden und die zweite Gottesrede (40–42 6) alternierende Strophen (4:3; 5:6; 6:5; 6:7). Dadurch wird eine gewisse Charakterisierung in das Gedicht hineingetragen und seine Lebendigkeit erhöht. Freilich läßt sich auch dieses Schema nicht ohne eine Reihe von Umstellungen durchführen; auch wird gelegentlich Zusammengehörendes (z. B. 9 4–10; vgl. S. 48) auseinandergerissen. Besonders aber gibt zu denken, daß auch die sehr umstrittenen Stücke aus der zweiten Gottesrede sich dieser Theorie einfügen. Man braucht nur einmal die Ergebnisse von Irwin und Kissane miteinander zu vergleichen, um die ganze Unsicherheit aller Strophentheorie beim Hiobgedicht zu erkennen, und wird dann denen zustimmen, die sich mit einer Unterteilung in Sinnabschnitte begnügen[1]), wenn man nicht wie Ricciotti (S. 86) auf das Herausstellen von Strophen überhaupt ganz verzichtet.

II.

Die Rahmenerzählung (Prolog)

Literatur zu II, 1: M. Beheim-Schwarzbach: Die Geschichten der Bibel. Hamburg 1952. Claassen Verlag. – S. N. Kramer: Sumerian Wisdom Literature. A preliminary Study. Bulletin of the American Schools of Oriental Research 1951, 122, S. 28–31. – Ders.: Sumerian Mythology. A Study of spiritual and literary Achievement in the third Millenium B. C. Philadelphia 1944. The American Philosophical Society. XI, 125 S.

Literatur zu 11, 2: M. A. Beek: Het twistgesprek van de mens met zijn God. Een paragraaf uit de godsdienst van Israël. Assen 1946. Van Goccum & Comp. N. V. 24 S. – Th. Boman: Jobs-problemet i lys av Guds navnene. Norsk Teologisk Tidsskrift 1945, 46, S. 92–112. – A. P. Drucker: The Book of Job. The Open Court 1935, 49, S. 65–78. – B. D. Eerdmans: Studies in Job. Leiden 1939. Burgersdijk & Niermans. 34 S. – E. E. Kellett: ‚Job': an Allegory? Expository Times 1939, 51, S. 250–251. – Julius Lewy: Influences ḫurrites sur Israël. Revue des Études Sémitiques Fasc. 2 (1938), S. 49–75. – Joh. Lindblom: Joblegenden traditionshistoriskt undersökt. Svensk exegetisk årsbok 1940, 5, S. 29

1) König; Steuernagel; Larcher; Stevenson; Weber; vgl. auch Löhr, Beobachtungen zur Strophik im Buche Hiob. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1918, 33, S. 303–321.

bis 42. – James A. Montgomery: The Hebrew Divine Name and the Personal Pronoun Hū'. Journal of Biblical Literature 1944, 63, S. 161–163. – Julian Morgenstern: The Divine Triad in Biblical Mythology. Journal of Biblical Literature 64, (1945), S. 15–37. – Robert H. Pfeiffer: Edomitic Wisdom. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1926, 44, S. 13–25. – H. Rongy: La réalité de Job. Revue Ecclésiastique de Liège 1934, 25, S. 232–235. – D. Schapiro: La maladie de Job (Étude clinique et exégétique). Hippocrate 1940, 7, S. 281–288. – Franz Zorell: Der Gottesname „Šaddai" in den alten Übersetzungen. Biblica 1927, 8, S. 215–219.

Literatur zu II, 3: H. Hackmann: Das wahre Gesicht des Buches Hiob. Nieuw Theologisch Tijdschrift 1930, 19, S. 25–35. – B. Moritz: Ergänzungen zu meinem Aufsatz: „Die Könige von Edom." Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1939, 57, S. 148–150 (Der Aufsatz ist erschienen Muséon 1937, 50, S. 101 ff.). – L. B. Paton: The Problem of Suffering in the pre-exilic Prophets. Journal of Biblical Literature 1927, 46, S. 111–131. – E. A. Speiser: The Name Bildad. Archiv für Orientforschung 1930/31, 6, S. 23.

Literatur zu II, 4: P. Alphandéry: Le Satan du „Livre de Job". Revue de Paris 1930, 37, IV, S. 875–897. – Albrecht Alt: Zur Vorgeschichte des Buches Hiob. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1937, 55, S. 265–268. – Albrecht Brock-Utne: „Der Feind". Die alttestamentliche Satansgestalt im Lichte der sozialen Verhältnisse des Nahen Orients. Klio 1935, 28, S. 219–227. – Joh. Lindblom: Die Vergeltung Gottes im Buche Hiob. Eine ideenkritische Skizze. Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga. Sechster Band Nr. 3 (1938), S. 80–97. – Ders.: Vedergällningsproblemet i Jobs bok. Svensk teologisk Kvartalskrift 1938, 14, S. 209–228. – Otto Procksch: Die Theodizee im Buche Hiob. Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1925, 58, Sp. 722–724. 739–742. 763–765. – H. Rongy: Le Prologue du livre de Job. Revue Ecclésiastique de Liège 1933, 25, S. 168–171. – Riwkah Schärf: Die Gestalt des Satans im Alten Testament. = C. G. Jung, Symbolik des Geistes. Zürich 1948. Rascher Verlag. S. 153–319. – Harry Torczyner: How Satan came into the World. Expository Times 1936/37, 48, S. 563–565.

1. Die *Gliederung des Buches* Hiob erscheint ohne weiteres klar; es besteht aus einer Anzahl von Stücken, die sich deutlich voneinander abheben: Prolog (in Prosa: 1–2 10 bzw. 13), Hiobs Klage (3), Dialog mit den Freunden (4–27), Lobpreis auf die Weisheit (28), Hiobmonologe (29–31), Elihureden (mit Prosaeinleitung: 32–37), zwei Gottesreden mit jedesmaliger kurzer Hiobantwort (38–42 6) und Epilog (in Prosa: 42 7 bzw. 10–17). Doch ist mit dieser Einteilung noch nichts über die Komposition ausgemacht. Es erhebt sich sofort die Frage, ob alle diese Teile eine Einheit bilden oder ob und in welchem Umfange sie als selbständige Einzelstücke anzusprechen sind. Die Beantwortung dieser Frage ist von eminenter Wichtigkeit, vor allem für das theologische Verständnis des Buches. Aber die Entscheidung ist auch äußerst schwierig; denn literarkritische Stellungnahme und theologische Auffassung

greifen hier so stark ineinander, daß die literarkritische Antwort auch immer irgendwie theologisch bedingt ist, wie andererseits auch die theologische Beurteilung von der literarkritischen abhängig bleibt.

Daß das Ganze so, wie es uns vorliegt, eine *Einheit* bilde und in allen seinen Stücken auf denselben Autor zurückzuführen sei, ist eine Ansicht, die heute nur noch vereinzelt vertreten wird, vor allem von reformierten Gelehrten[1]). Man kann heute nicht mehr mit der gleichen Sicherheit wie Dhorme (S. XCIV) oder Duesberg (S. 58) sagen, daß keines dieser Stücke je selbständig für sich bestanden habe, und daß jedes von ihnen verfaßt sei im Blick auf das andere oder auf das Ganze. Dazu sind die Bedenken, die einer Einheitlichkeit entgegenstehen, doch zu schwerwiegend. Wenn nach Robin (S. 705) „keins dieser Stücke fortgenommen werden könne ohne Schaden für das Ganze und ohne Verfälschung der angestrebten Lösung", so ist das ja gerade die entscheidende Frage, welche Lösung denn eigentlich „angestrebt" sei, und wer sie angestrebt hat: der Originaldichter oder der Endredaktor, auf den es Hertzberg[2]) bei seinen Studien zur Nachgeschichte der einzelnen Bücher wesentlich ankommt. Andererseits macht auch Robin (S. 707) gewisse Einschränkungen, besonders für c. 28, die „Geschichte vom Hiob", die Elihureden und bestimmte Teile der Gottesreden. Auch Peters, der in seinem großen Kommentar die Einheitlichkeit betont, verschließt sich nicht den Schwierigkeiten seiner Auffassung, die er unter Anlehnung an Sellin mit der Annahme zu beheben sucht, daß der Dichter lange Zeit, wahrscheinlich sogar in mehreren Etappen, an seinem Buch gearbeitet habe. Auch sei mit der Möglichkeit der Umarbeitung des Originals durch den Autor zu rechnen, der auch seine eigenen separaten Ausarbeitungen aus früherer Zeit und möglicherweise auch Manuskripte aus seiner Studienzeit als Schüler und wohl auch aus seiner späteren Zeit als Lehrer der Weisheit (S. 21*), besonders Psalmenstücke und Elegien, aber teilweise auch fremde Stoffe, besonders für die Prosaerzählung, benutzt habe (S. 47*). Mit einer so weit gespannten Erklärung lassen sich allerdings auch die divergierendsten Elemente zusammenkoppeln, wie auch Weiser mit seiner Theorie vom Jahwebundesfest alles auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen bemüht ist. Szczygiel, dessen Standpunkt noch konservativer ist, will vor allen Dingen die umrahmenden

1) R. Brunner; Buskes; Gelderen; Kroeze; Ryckmans; Thilo. Nowell-Rostron; katholische Gelehrte wie Dimmler; Haghebaert-Ceuppens; Junker; Kalt; jüdische Forscher wie Reichelt. Auch Beheim-Schwarzbach übernimmt S. 18–22 den ganzen Komplex unter starker Kürzung der Reden.

2) Vgl. H. W. Hertzberg: Die Nachgeschichte ATlicher Texte innerhalb des ATs. Beiheft 66 zur Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft (1936) S. 110–121; Ders.: Ist Exegese theologisch möglich? Sonderdruck aus „Für Arbeit und Gesinnung" 1952, 5, Nr. 11.

Prosaabschnitte (1–2; 42 7–17) verankern, wenn er in dem vorliegenden Text ein „ursprünglich rhythmisch-prosaisches Werk" sieht, „verfaßt vom kanonischen Hagiographen, der es später zum größten Teil in Verse setzte" (S. 19). Aber einer solchen recht unwahrscheinlichen Annahme, die weder der literarischen Form der Prosastücke noch der Gedichte stilistisch gerecht wird, bedarf es zur Sicherung der Prosastücke gar nicht, auch wenn ihre Zusammenstellung mit dem Gedicht nach Th. H. Robinson (Poetry S. 69) ungewöhnlich erscheint. Es lassen sich auch sonst, wenn auch nicht gerade aus dem AT[1]), so doch sonst aus dem Alten Orient genug Beispiele für die Prosaeinleitung von Gedichten beibringen. Es sei nur erinnert an den ägyptischen Dialog des Lebensmüden mit seiner Seele, an die Prophezeiungen des Neferrehu oder die Mahnreden des Ipu-wer oder an den aramäischen Achikar. Auch sonst findet sich die Verbindung von an sich heterogenen Stoffen. So hat Kramer eine Reihe sumerischer Texte der Weisheitsliteratur benannt, bei denen die hier stattfindenden Dispute zwischen zwei Rivalen vielfach mit einer mythologischen Einleitung beginnen[2]). Jedenfalls darf der Unterschied von Prosa und Poesie und der dadurch bedingte andere Stil für die Bewertung nicht ausschlaggebend sein; auch nicht, worauf Eissfeldt (S. 543) mit Recht hinweist, die dadurch gegebene verschiedene geistige Höhenlage.

2. Ebensowenig kann dafür ins Feld geführt werden (schon im Blick auf 8 9; 29 5) eine Stelle wie 19 17, da der Ausdruck „Kinder meines Leibes" nicht unbedingt auf die eigenen Kinder anspielen muß, sondern elliptisch für „Verwandte" gebraucht sein kann[3]). Bertie will hier allerdings herauslesen, daß die Kinder nicht tot sind, sondern ihn lediglich verlassen haben (31 7–8), und bezieht auch 30 1–15 auf Hiobs Knechte, allerdings ohne hinreichenden Grund. Neben Schubert sind vor allem Buttenwieser (S. 5), der in der Prosaerzählung einen integrierenden Bestandteil des Buches sieht[4]), mit seinem umsichtig geführten Sprachbeweis und Peters bemüht, die *Differenzen* zwischen der Prosaerzählung – wobei wir zunächst einmal die Zusammengehörigkeit von Prolog und Epilog unterstellen – und dem Gedicht möglichst natürlich erscheinen zu lassen, während andere Gelehrte[5]) sie sehr deutlich herausarbeiten.

---

1) Die von Lods gegebenen Hinweise auf das Buch Jona und Gen. 18 16–33 treffen nicht den Kern der Sache.

2) Vgl. die im Auszug mitgeteilten Texte in seiner Sumerian Mythology, Philadelphia 1944.

3) So Buttenwieser (S. 24) unter Hinweis auf 3 10; Gen. 27 29; Hes. 16 3: vgl. auch Driver-Gray S. 168 und Kissane S. 118 „meine Brüder" oder Hölscher S. 48: „Söhne meines Stammes".

4) So auch Ceuppens; Dhorme; Eissfeldt; McFadyen; Meinhold; Peake; Steuernagel.

5) Vor allem König; Kraeling; Lindblom; Lods; Oesterley-Robinson; Sellin.

Vor allem wird hingewiesen auf das ganz *andere Milieu und* die ganz *andere Hiobfigur;* in der Rahmen- (Prosa-) Erzählung der fromme Nomadenscheich in patriarchalischen Verhältnissen, der gewissenhaft seine Opfer darbringt und all das über ihn hereinbrechende Unglück und seine anscheinend nur kurze Krankheit[1]) mit Würde und Gottergebenheit trägt voller Geduld und auch nicht mit seinen Lippen sündigt (1 22; 2 10b). Im Gedicht der angesehene Stadtfürst, der in breitester Öffentlichkeit steht, der anscheinend an langer und schwerer Krankheit leidet und trotz all seiner Frömmigkeit gegen Gott aufbegehrt und leidenschaftlich sein „Recht", seine Ehrenerklärung, von Gott fordert. Nach dem von Schapiro aufgezeigten Befund, den er aus einer ganzen Reihe von Stellen, besonders aus dem Gedicht, erarbeitet, handelt es sich um schwere Elephantiasis, auch unter dem Namen „Schwarze Lepra" bekannt. Die neueren Untersuchungen von Gerber (S. 48) diagnostizieren aus den über die *Krankheit* gemachten Angaben auf Bancroftsche Filariasis, welche Depressionen verursacht und zur Elephantiasis führen kann. Aber es bleibt zu fragen, ob die ganze Krankheit im Gedicht nicht auf dem Prolog basiert. Denn es ist keineswegs ausgemacht, daß die als Krankheitssymptome geltend gemachten Stellen auch wörtlich zu verstehen sind. Bei vielen Anspielungen im Gedicht liegt der Gedanke weit näher, daß es sich um die Phraseologie der Gattung des Klageliedes handelt; auch Jes 1 5–6 ist metaphorisch gemeint, und Stevenson (Poem S. 34–36) hat den Unwert von 19 17; 30 17. 30; 7 5 für die Annahme einer Krankheit festgestellt.

Zum andern ist es der verschiedene *Gebrauch der Gottesnamen,* der sehr zu denken gibt. Der Name Jahwe kommt 23mal in der Rahmenerzählung vor und fünfmal[2]) in Prosaeinleitungen innerhalb von c. 38–42, aber im Gedicht nur ein einziges Mal (12 9)[3]). Und hier wird es sich noch dazu, wie die Forschung annimmt, um ein Schreibversehen handeln; vielleicht um eine Reminiszenz an Jes. 41 20. Das bleibt zum mindesten sehr auffallend. In den poetischen Partien des Buches ist die gebräuchliche Gottesbezeichnung El, Eloah und Šaddai[4]). Das gegenseitige Verhältnis zwischen Jahwe und Elohim (Eloah) untersucht besonders Boman (S. 92) und will darin verschiedene Stufen der Offenbarung sehen. Jahwe ist ihm der gnädige, der vollkommene

1) Nicht einmal bei Hiobs Restitution ist sie erwähnt. Nach Rabbi Akiba währte sie zwölf Monate; vgl. Ed II, 10; Goldschmidt, Bab. Talmud IX Berlin 1934 S. 412.

2) 38 1; 40 1. 3. 6; 42 1.

3) Man könnte noch hinweisen auf 28 28, wo an 100 Handschriften Jahwe und einige wenige Adonai Jahwe lesen, aber wahrscheinlich ist der ganze Vers späterer Zusatz; bei 32 8 ist das hû' wohl korrumpiert aus Jahwe, aber nach Symmachus ist hier 'el zu lesen; Vgl. BH.

4) Elohim nur sechsmal gegenüber achtmaligem Vorkommen in der Rahmenerzählung; vgl. die Tabelle bei Driver-Gray § 19.

Gott und Elohim der unvollkommene, der unerforschliche, der Willkürgott oder schematisch ausgedrückt: Elohim = Jahwe + Satan (S. 109). Morgenstern (S. 36) vermutet hier eine alte nordsemitische Göttertriade, deren letzte Spuren als unabhängiger göttlicher Figuren durch die deuteronomistische Reform getilgt seien; nur die Namen haben sich noch erhalten. Ursprünglich repräsentierten nach Morgenstern Eloah als persönlicher Gott, durchaus identisch mit Eljon, „the upper, astral heavens", El „the lower heaven or the atmosphere" und Šaddai „the earth-sea". Diese letzte Bezeichnung, die sich 31mal bei Hiob findet und 17mal im übrigen AT, wird von Lewy (S. 61) schon wegen des auslautenden Jod auf ḫurritischen Ursprung zurückgeführt; sie ist in ihrer Etymologie unsicher (nach Morgenstern wohl von der Wurzel sadad) und bedeutet soviel wie Pantokrator, Omnipotens, wie auch die alten Hiobübersetzungen nach Zorells Zusammenstellung überwiegend diesen Ausdruck gebrauchen. Auch Eerdmans bewertet die Gottesnamen im Hiobbuche außerordentlich stark und erinnert sehr an Lamberts theosophische Deutungsversuche (S. 31), wenn er den verschiedenen Namen bestimmte Funktionen zuschreiben will und El als den Naturgott, den Schöpfer allen Lebens, und Šaddai als persönlichen Schutzgott ansprechen will. Aber mit Recht stellt Lindblom die Frage, ob man hierin wirklich zwei Götter sehen kann und ob nicht vielmehr beides zusammengehört; auch Beek erscheint es durchaus fraglich, ob beide Gottesvorstellungen konsequent durchgeführt sind. Es sei nur an El in 40 19 erinnert; außerdem bleibt mißlich, daß sowohl El wie auch Eloah in Parallele zu Šaddai stehen. Aber nach Eerdmans (S. 24) sei den Abschreibern und Übersetzern des Hiobtextes diese Differenzierung der Gottesnamen in ihrer Bedeutung nicht mehr deutlich gewesen; so haben sie ihrer eigenen Meinung Ausdruck gegeben und manche Schwierigkeiten in den Text hineingetragen. Für Eerdmans (S. 16) ergibt sich, besonders aus 40 1–2, daß Jahwe mit El und Šaddai nicht identisch sein kann. Wenn er daraus den Schluß zieht, daß alle Jahwestücke späteren Datums als die Reden seien, so hat er mit dieser These keinen Anklang gefunden. Eine andere Folgerung aus den verschiedenen Gottesnamen zieht Drucker, der im Buche Hiob ein Drama sehen will, das vom Kampfe zwischen Jahwe und den drei Göttern El, Eloah und Šaddai handele und analog der Karmelgeschichte (I. Reg. 18 39) mit dem Siege Jahwes ende. Auch Torczyner überbewertet die Gottesnamen und will das Ganze als eine Bekehrung Hiobs zum Gott Israels auffassen, wobei er aber übersieht, daß „Jahwe" nur in Prosasätzen vorkommt. Jedenfalls ist der Gebrauch der Gottesnamen sehr auffallend; und die Auskunft, daß hier eben die Namen der alten Zeit gebraucht seien, befriedigt um so weniger, als auch Dhorme (S. LXXXIX) von Eloah als dem von Theman kommenden Gott spricht. Diese Frage bedarf noch der Klärung.

3. Trotz der Bemühungen Bentzens, die bestehenden Unterschiede zwischen Gedicht und Prosa abzuschwächen, herrscht in der Forschung heute nahezu Einstimmigkeit darüber, daß die Rahmenerzählung nicht das eigene Werk des Dichters ist, sondern *eine ursprünglich selbständige Überlieferung* „wie bei Elia und Elisa" (Macdonald S. 96) darstellt: die „alte wohlbekannte Geschichte" (Bewer S. 317; Buhl S. 55; Hanson S. 10) vom frommen Hiob, die „gute Sonntagsschulgeschichte" (Jastrow S. 34) mit ihrem „authentique parfum d'antiquité (Bertie S. 21). Diese hat ebensowenig wie das Gedicht, worauf schon Renan in seinem Hiobkommentar (1859; S. XXVII) hingewiesen, etwas spezifisch Israelitisches an sich, sondern spielt *in der Fremde*. Schon der Name Hiob, dessen ursprüngliche Bedeutung wir nicht kennen, und den die LXX wie auch die alte kirchliche Überlieferung und neuestens auch Gelderen und Torczyner mit dem König Jobab von Edom (Gen. 36 33) gleichgesetzt hat, ist ausländisch und kommt in der Form Ajjab als Name eines Königs von Pella in den Amarnabriefen[1]) und als A-ia-bu in Personenlisten der Hammurapizeit[2]) vor. Dieser Hiob gehört zu den Leuten „des Ostens", worunter man gewöhnlich das Gebiet östlich oder südöstlich von Palästina[3]) versteht. Wir können hier nicht das ganze *Namenproblem* aufwerfen, sondern müssen uns mit einem Hinweis auf die Kommentare begnügen. Von den verschiedenen Vorschlägen für die Lage von Uz dürfte die südöstlich von Edom schon im Blick auf LXX 42 18b und Jer. 25 20 und Thren. 4 21 als die wahrscheinlichste anzusehen sein. Wieweit man die Namen der Freunde und ihrer Wohnsitze hier anführen darf, ist eine Frage der Kompositionsauffassung und hängt davon ab, welche Bedeutung man dem Zwischenstück (2 11–13) und den kurzen Prosaeinführungen der Reden beimißt. In den sicher alten Edomiterlisten (Gen. 36) findet sich der Name Eliphas (v. 10. 16), und ebenso ist dort auch Theman als Landesbezeichnung (v. 34) erwähnt, wie auch Theman mit Edom geradezu identifiziert wird (vgl. Ob. 8 mit Jer. 49 7). Wenn Bildad, nach Speiser abzuleiten von Apil-^{d}Adad, was aramäischem Ben-hadad gleichzusetzen ist, als Šuḥiter bezeichnet wird, sucht man mit Hilfe von Gen. 25 2. 6 und Hes. 25 13 über Dedan auch hier den Anschluß an Edom herzustellen. Und endlich verweist man für Zophar auf die Lesung der LXX anstatt des Zephi des MTs (Gen. 36 11), das auch Hölscher (S. 2) im Anschluß an Eduard Meyer[4]) akzeptiert. Seinen Wohnsitz vermutet man nicht in der Philisterebene (Jos. 15 41) noch im Gebiet von Kaleb

1) Knudtson Nr. 256 S. 817.

2) Vgl. Ball S. 9 und S. 93.

3) Vgl. Jud. 6 3. 33; 7 12; 8 10 in Verbindung mit Midian und Amalek oder Num. 23 7 mit Aram, für das wohl mit BH „Edom" zu lesen ist.

4) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle 1906. Max Niemeyer. Seite 346.

(I. Chr. 4 15), sondern in der Minäerkolonie el 'öla. Eine andre Ansicht vertritt Moritz, der für Zophar die Libanongegend annimmt unter Hinweis darauf, daß noch jetzt an der Straße Beirut–Damaskus ein 'Ain Sôfar existiert. Während er Theman im südlichen Edom sucht, macht er für Šuḥ die aus assyrischen Inschriften bekannte Landschaft am mittleren Euphrat zwischen Thapsakus und Kirkesion geltend. Man könnte dagegen die große Entfernung einwenden, aber diese spiele, da es sich um einen Roman mit religiöser Tendenz handele, nach Moritz keine Rolle. Andererseits ist durchaus unwahrscheinlich, daß ein Scheich wie Hiob von zwei so großen Königreichen überfallen wird (Driver-Gray S. XXX), von denen der Erzähler nur recht unklare Vorstellungen hat, da er mit den Kaldäern und Sabäern unbedingt den Begriff räuberischer Beduinen verbindet. Es bleibt daher zu fragen, ob diese Angaben alle überhaupt eine historische Bedeutung haben werden. Auch Marcus (S. 8) stellt die Frage, ob in ihnen eine wirkliche Lokalität bezeichnet werden soll oder nur ein fiktiver Platz. Darin jedenfalls geht die Erzählung mit der Weisheitsliteratur konform, daß sie von Nichtisraeliten handelt. Doch darf man aus dem Umstande, daß der Schauplatz in der Fremde liegt, nicht wie Speiser und König den Schluß ziehen, daß ein universales Problem auch einen entsprechenden Hintergrund fordere; denn im Prolog handelt es sich ja gar nicht um ein Problem, sondern um eine unreflektierte erbauliche Erzählung. Hatte Renan von einer idumäischen Sage gesprochen, so kommt Pfeiffer auf Grund einer Untersuchung von Namen, Flora und Fauna des Buches, die nicht die von Palästina sind, auf edomitischen Ursprung der Erzählung; eine Ansicht, die trotz des Widerspruchs von König (S. 40), Bleeker (S. 8) und Rongy mehr und mehr Zustimmung gefunden hat[1]), wobei Albright[2]) der Vermutung Raum gibt, daß sie, zum mindesten in ihrem religiösen Gehalt, auf babylonische Quellen zurückgeht.

Auf die Frage nach dem *Verhältnis der Erzählung zum Gedicht* sind mehrere Antworten möglich; und sie sind in der Tat auch alle gegeben worden, so daß man es versteht, daß man weithin darauf gar nicht mehr eingeht, sondern sich damit begnügt, lediglich die Übernahme der Erzählung durch den Dichter (ohne nähere Einzelheiten) festzustellen. Wo versucht wird, darüber nähere Kenntnisse zu vermitteln, ist besonders die von Wellhausen (1871) angenommene und von Duhm (1897) und Budde (2. Aufl. 1913) durchgearbeitete These vom Vorhandensein eines Volksbuchs lange Zeit lebhaft diskutiert und vielfach bejaht worden[3]). Auch Bleeker (S. 24) stimmt dieser Annahme zu, wenn er auch der Meinung ist, daß Kapitel 1–2 und 42 7–17 noch

1) Vgl. Baumgartner; Eissfeldt; Lindblom; früher auch Torczyner, jetzt aber von ihm aufgegeben zugunsten eines aramäischen Originals.

2) Journal of Biblical Literature 1942, 61, S. 124.

3) Z. B. von Burrows; Eissfeldt; Peake; Rost; Simon; Stamm; Volz; Weiser.

kein Buch ergeben. Auf Grund von 42 7 wird vermutet[1]), daß ursprünglich auch – wenn auch kurze, etwa ähnlich im Umfang wie 2 9–10 – Reden der Freunde und Hiobs und auch wohl eine kurze Gottesrede vorhanden gewesen sein müssen, jedoch durch den jetzigen Dialog verdrängt worden seien. Ja, man geht sogar noch einen Schritt weiter und will Teile dieses Ur-Dialogs in 27 2–12[2]) oder (so Baumgärtel mit allem Vorbehalt) in 24 2–4. 9–12; 21 7–9. 11–18; 22 12–16; 17 2–10 sehen.

Mindestens ebenso verbreitet ist seit Studer (1881) eine andere Meinung, daß es sich um eine *mündlich überlieferte Volkserzählung* handele. Allerdings muß diese Tradition dann, was bei einer beliebten Geschichte durchaus wahrscheinlich ist, schon eine ziemlich feste und starre Form besessen haben, als sie der Dichter, ohne sie zu modifizieren (Dubarle S. 67), einfach übernahm. Der Dichter muß die Erzählung so, wie er sie vorfand, *„ganz unbekümmert“*[3]) wiedergegeben haben. Verzichtet man auf diese Voraussetzung, kommt man in Verlegenheit bei der Erklärung der Differenzen, die doch nun einmal zwischen Prosa und Gedicht bestehen und sich nicht fortdiskutieren lassen. Darum ist es eigentlich verwunderlich, daß vielfach[4]) die Ansicht vertreten wird, daß die Erzählung ihre uns vorliegende Formung dem Dichter verdanke, der sie *umgearbeitet,* redigiert oder frei gestaltet habe. Wird mit dieser Annahme dem Dichter, dessen hohe künstlerische Qualitäten außer jeder Frage stehen, nicht ein betrübliches geistiges Armutszeugnis ausgestellt? Wie der Prolog jetzt vorliegt, ist ja schon für das unschuldige Leiden des Frommen eine durchaus akzeptable Antwort gegeben. Würde der Dichter nicht sehr unkünstlerisch handeln und durch Aufhebung des Spannungmoments das Gedicht um jede Wirkung bringen, wenn er im Prolog bereits eine Lösung bringt, ohne sich aber um sie im Gedicht im geringsten zu kümmern? Stevenson (Poem S. 85 f.) weist nachdrücklich darauf hin, daß der Dichter am Schluß Hiob mit seinem Geschick versöhnt sein läßt, aber eben als Leidenden; und das ist doch etwas ganz anderes als der „vigorous, prosperous and happy Job“ der Volkserzählung. Wir meinen, diese Erwägungen sollten schwerer wiegen als alle sonstigen Verschiedenheiten und machen es schlechterdings unmöglich, die Verbindung dieser „two disconnected compositions“[5]) auf den Dichter selbst zurückzuführen. Duesbergs Urteil „Le tout, prose

1) So Buhl, Dubarle, Hempel, König, Lindblom, Marcus, Procksch; vgl. auch Dhorme S. XXIX, der damit das Gedicht motivieren will.

2) So Kraeling; Lindblom: 27 2–10; Buhl: 27 5–11.

3) Vgl. Gunkel Sp. 1926; Hertzberg.

4) Bentzen; Dhorme; Eissfeldt; Hanson; Hölscher; König; Lods; Nairne; Paulus; Weber.

5) Stevenson S. 86; vgl. Th. H. Robinson, Poetry S. 73: „. . . is not merely a discrepancy; it is a real contradiction.“

et vers, est d'une facture idéologique identique" ist angesichts des Tatbestandes nicht aufrechtzuerhalten. Daß der Dichter die Erzählung nur als äußeren *Anknüpfungspunkt* für sein Gedicht (Jastrow, Junker) benutzt habe, ist bei den sonstigen künstlerischen Qualitäten des Dichters ebensowenig anzunehmen wie die andere Ansicht (Ricciotti S. 38), daß die Volkserzählung ihn erst zu seinem Werk *inspiriert* habe. Dann hätte er vermutlich die Erzählung nicht „interpretiert" oder „redigiert" oder „retouchiert", sondern in sein Gedicht mit hineinverarbeitet; außerdem hat das Gedicht eine viel zu persönliche Note und ist durchzittert vom eigenen Erleben, so daß die Erzählung als Motiv nicht in Betracht kommt.

Alle diese Lösungsversuche wollen nicht recht befriedigen. Selbst Kroeze (S. 10) und Miskotte (S. 105 f.) finden es befremdlich, daß so ungleiche Stücke zusammengestellt sind. Es bleibt mehr als unwahrscheinlich, daß der Dichter selbst sein Werk in einen Rahmen gespannt habe, der noch dazu nicht einmal sonderlich gut paßt. Außerdem besitzt das Gedicht ja, worauf man bisher nicht genügend Wert gelegt hat, durch die Monologe (c. 3. 29–31) schon an sich einen Rahmen. So bleibt dann nur die letzte Möglichkeit, die bereits Richard Simon (1685) vertreten hat, indem er den Prolog als historische Zufügung nach Art der Psalmenüberschriften angesehen hat. Bis in die Gegenwart hat er vereinzelt Zustimmung gefunden, zuletzt bei Eerdmans (S. 16; vgl. Kraeling S. 205 f.), der den Prolog für jünger als das Gedicht erklärt. Freilich, in dieser Form einer zeitlichen Abfolge bleibt die These fraglich. Man wird daher besser sagen, daß, sachlich gesehen, *Prolog und Gedicht ursprünglich nichts miteinander zu tun* hatten, wie auch Hackmann die Reden vom Prolog abtrennt, und daß beides erst durch einen Redaktor zusammengestellt[1]) sei. Wo immer diese Anschauung vertreten wird, begegnet sie sofort dem Einwand, daß der Prolog notwendig sei, daß das Gedicht eine einleitende Erzählung brauche, daß es sonst in der Luft hänge und unverständlich bleibe usw. usw.[2]). Aber dieser Einwand ist doch wenig stichhaltig; er ist ganz modern, geboren aus dem Textbestand des Buches, wie es uns überliefert ist, und hat nur von uns aus Berechtigung, aber paßt nicht für die Zeit des Dichters. Es wird dabei nicht genügend beachtet, daß alles, was der Leser zum Verständnis braucht, in den Monologen gesagt ist[3]), weshalb schon Studer (1881) c. 29–31 an den Anfang des Gedichts gestellt hatte. Aber davon ganz abgesehen haben wir auch sonst Stücke im AT, bei denen die

1) Kraeling S. 34 und 189; Lindblom, Comp. S. 33: „La légende et le poème sont a un haut degré indépendants l'un de l'autre." Vgl. auch die Arbeiten, die lediglich das Gedicht berücksichtigen, wie Rhodokanakis; Volz.

2) Vgl. zu den Einwänden Höpfl S. 281; Kissane S. XXXIV; Lods S. 673; Oesterley-Robinson S. 172; Weber S. 14; Weiser S. 25.

3) Pfeiffer, Intr. S. 668.

Einleitung fehlt. Torczyner (S. 236) weist hin auf Qohelet und besonders auf die Sprüche Agurs (Prov. 30 1–5), die in kleinem Ausmaße Hiob parallel gehen, besonders in den lebhaft an die Gottesreden erinnernden Fragen. Einen beachtlichen Vermittlungsvorschlag macht König (S. 462), dahingehend, daß das Gedicht ursprünglich kurz eingeleitet gewesen sei, daß aber der jetzige Prolog diese Einleitung verdrängt habe. Doch einer solchen Annahme bedarf es gar nicht. Der Name Hiob hatte im Alten Orient programmatische Bedeutung. Wie sich bei uns mit bestimmten Namen der alten Sage auch ganz bestimmte Begriffe verbinden – es sei nur erinnert an Odysseus, Roland, Parzival, Siegfried –, so wird es auch damals gewesen sein; das beweist die kurze Anspielung bei Hesekiel (Hes. 14 14. 20). Mit diesem Hiob der Überlieferung ist der Held des Gedichts identifiziert worden, um beim Leser automatisch ganz bestimmte Vorstellungen von einem unschuldig leidenden Frommen auszulösen. Ob das schon vom Dichter selber getan wurde, läßt sich nicht erkennen. Immerhin ist auffallend, daß der Name im Gedicht nur in den Prosaeinleitungen, die sehr wohl sekundär sein können, vorkommt; eine Ausnahme machen lediglich die Elihureden, die Hiob direkt anreden (33 31; 37 14) oder von ihm mit Namensnennung sprechen (34 5. 35. 36).

4. Bleibt die Frage nach *Umfang und Abgrenzung der Rahmenerzählung.* Hierbei empfiehlt es sich aus Zweckmäßigkeitsgründen, zunächst nur 1–2 10 zu behandeln, da 2 11–13 besser in Zusammenhang mit 42 7–9 beurteilt werden. Vor allem geht es um die Frage, ob und inwieweit 1–2 10 nachträglich erweitert worden ist, wie nach Eissfeldt (S. 512) solche *Erweiterungen* „vielleicht auch für die Erzählung leicht vorstellbar" sind. Das Ganze ist in eine Reihe von Szenen gegliedert, von denen zwei (1 6–12; 2 1–7a) im Himmel spielen und zwei für Hiobs Schicksal entscheidende Gespräche – der übliche Ausdruck „Wette" wird mit König besser vermieden – zwischen Gott und dem Satan enthalten. Damit ist eine Figur eingeführt, die nachher weder im Gedicht noch im Epilog noch sonstwo wieder in Erscheinung tritt und schon dadurch verdächtig wird. An beiden Szenen hatte Smend Anstoß genommen, weil sie dem tragischen Ernst des Ganzen wenig angemessen seien; doch hat schon vor ihm Heiligstedt (1847) ihre Originalität bestritten.

Wer ist dieser *Satan?* Riwkah Schärf aus der Schule des bekannten Schweizer Tiefenpsychologen Jung hat dieser Frage eine lange und eingehende Untersuchung gewidmet und prägt die Formel, daß der Satan bei Hiob in dialektischer Auseinandersetzung Gott gegenüberstehe (S. 230). Aber gegen diese Formulierung ist doch zu betonen, daß der Satan bei Hiob bei aller Anerkennung der ihm zugedachten Macht nicht Gott koordiniert ist, und daß jeder Dualismus vermieden wird[1]). Der Satangestalt hier kommt eine

1) Buttenwieser S. 34; Devine S. 273; Rankin S. 22.

ganz andere Bedeutung zu als später in der Theologie und vor allem in der Auffassung des Mittelalters, wo sie, wie Alphandéry ausgeführt hat, als ein Gemisch aller möglichen Kulte erscheint. Hier gehört der Satan zu den „b^{e}nê 'elohîm", dem Himmelsheer[1]); er ist ein Beauftragter Gottes, sein Diener (Rankin S. 25; Devine S. 272), „a secret political officer" (Torczyner), der seine von Gott ihm aufgetragene Pflicht erfüllt und nichts ohne Gottes Erlaubnis tun kann (vgl. auch Lindblom, Boken S. 52; Ringgren S. 69). Schon Gregor der Große sagt in seinem Kommentar: „nihil possit nisi permissus" (S. 194). Brock-Utne (S. 222) untersucht den Ursprung dieser Vorstellung und will sie auf die Satane, die Verleumder an den Königshöfen[2]), zurückführen; er verweist auf die Feinde in den Psalmen, die bald als Dämonen und Zauberer, bald als gewöhnliche Menschen erscheinen[3]), und nimmt den Kult als Medium an, durch das der Ausdruck zum Begriff für den Feind wurde, der die Wut des großen Königs (Gott) gegen die Kultteilnehmer zu erregen suchte (S. 225). Aber gerade für diese Übertragung auf den Kult fehlt bei Hiob jede Beziehung. Anders sieht Buttenwieser (S. 34) das Vorbild des Hiobsatans in dem Bileam feindlichen Engel (Num. 21 22) und schließt aus 3 8 in Verbindung mit 7 12; 9 13; 26 12 f., daß der Satansglaube sich aus dem assyrisch-babylonischen Tiamatmythus entwickelt habe (S. 33). Noch anders erklärt Torczyner den Satan auf Grund von Sach. 4 10 unter Betonung von Hiob 1 7 als des Herrn Auge, das die Erde durchstreift.

Im jetzigen Zusammenhang ist Satan die Ursache für Hiobs Unglück, wozu er allerdings von Gott ausdrücklich autorisiert wird. Darum geht die Erprobung nicht von Satan aus, sondern von Gott; Gott ist der Gegner, und alle Schläge gegen Hiob (Menschen, Blitz, Sturm) sind von Gott ausgeführt (vgl. Kelly S. 20; Marcus S. 18; Sellin). Wer Prolog und Epilog unvoreingenommen liest, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese beiden Satanszenen, die noch dazu auf weite Strecken wörtlich übereinstimmen, *nicht genügend durchgearbeitet und verankert* sind. Wenn sie ursprünglich sein sollen, dann fehlt im Epilog unbedingt ein Wort über Hiobs Gesundung (Batten S. 128) und etwas Abschließendes über Satans Niederlage. Auch Driver-Gray (S. LIII) und Kraeling (Journ. Bibl. Lit. 1946, 65, S. 225) vermissen eine dritte Himmelsszene, die Schmidt (S. 44) in 42 10 a angedeutet sehen will. Nicht nur Knieschke (S. 99), sondern auch Bleeker (S. 25) und Miskotte (S. 304) nehmen an dem Nichtvorkommen Satans im Epilog Anstoß und stellen von da aus die Frage nach der Ursprünglichkeit der Satan-

1) Vgl. die ähnliche Situation in I. Reg. 22 19–23.
2) Vgl. I. Reg. 11 14 ff. 23 f. 26 ff.
3) Ps 27 12; 35 20 f.; 109 4. 6. 20. 29.

stellen. Man kann diesen Gedanken nicht damit abtun wollen, daß der Satan eben nichts mehr zu erwidern habe oder daß er eben eine Nebenfigur sei (so Schmidt S. 44 f.). Denn von anderen Gelehrten wiederum wird stark ihre fundamentale Bedeutung betont (z. B. Dhorme S. 62: „premier rôle"), daß sie dem Prolog, in den sie „unlöslich verzahnt erscheint" (Hempel S. 642), erst den Ton gebe (Rongy), und diese Stücke entfernen hieße nach Procksch (S. 274) dem Büchlein den Lebensnerv entreißen. Aber nicht nur, daß diese beiden Szenen gut fehlen können ohne Schaden für den Zusammenhang (Knieschke S. 95); nicht nur, daß sie in Widerspruch stehen zu 42 11, wo Gott ausdrücklich als Urheber aller Leiden Hiobs angesehen wird; nicht nur, daß sie die Lösung vorwegnehmen – sie unterscheiden sich von der übrigen Prosa durch größere Ausführlichkeit in der Darstellung (Rongy) und enthalten außerdem eine Tendenz; die gleiche wie in I. Chr. 21 1, dessen Verfasser theologisch nicht so unbefangen ist wie der Parallelberichter (II. Sam. 24 1) und daran Anstoß nimmt, daß auch das Böse von Jahwe kommen soll. So wird auch hier durch die *Einfügung* der Satanszenen die einfache Volksüberlieferung zu einer Problemerzählung umgeformt. Damit wird sie ihres ursprünglichen Charakters entkleidet; denn Volkserzählungen behandeln keine Probleme, sondern stellen dar und schildern (vgl. auch Lindblom, Vergeltung S. 83). Nun hat zwar Kraeling (S. 189) darauf hingewiesen, daß 1–2 10 „mehr das Werk hoher literarischer Kunst als eine Volkserzählung zu sein scheine"; aber darin liegt nicht mit Notwendigkeit ein Gegensatz, seitdem Gunkel uns gelehrt hat, auf den oft sehr kunstvollen Aufbau und die meisterliche Darstellung in solchen Geschichten zu achten. Die schematische Regelmäßigkeit der Unglücksfälle entspricht dem Stil der Volkserzählungen (Lods, Lit.). Aus diesen Erwägungen heraus findet die These von der späteren (tendenziösen) Einfügung der Satanstücke mehr und mehr Zustimmung[1]) und wird Berechtigung haben, zumal die angeführten Argumente noch durch formale Beobachtungen gestützt werden. Es sind dies die Wiederholungen bestimmter Worte: „es geschah eines Tages" (1 6 = 1 13) und „in dem allen versündigte sich Hiob nicht" (1 22a = 2 10c). Wir sehen in diesen Wiederholungen, wie auch sonst des öfteren im AT, die Wiederaufnahme des ursprünglichen Erzählungsfadens nach einem Einschub (vgl. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1952, 64, S. 1–11).

Aber diese Beobachtung führt uns noch einen Schritt weiter und weist uns darauf hin, daß der zweite Einschub nicht mit 2 7, sondern erst mit 2 10 zu Ende geht; mit anderen Worten, daß also dann auch die kleine *Episode*

1) So Batten; Knieschke; Kraeling; Lindblom; Peters; Pfeiffer. Fullerton, Jastrow und Sellin lassen sie vom Dichter selbst eingefügt sein, was aber unwahrscheinlich ist.

mit Hiobs Frau zur späteren Auffüllung gehört. Denn es bleibt sonst sehr auffallend, daß nichts über die Wirkung gesagt ist, welche die Verluste, die ihr Mann erleidet, und der Tod der Kinder auf sie ausgeübt hat. Als Frau und Mutter war sie doch ebenso stark davon betroffen wie Hiob selbst – ein Gedanke, der bereits von L. S. Houghton (1916) ausgesprochen wurde, aber nirgends weiter verfolgt worden ist. Hinzu kommt als Argument, daß 2 9–10 vom Gedicht nicht vorausgesetzt sind (vgl. König S. 465). Während die Kinder sowohl im Gedicht wie im Epilog erwähnt sind, die Töchter sogar mit Namen!, erfahren wir über die Frau nichts – 19 17; 31 10 genügen dafür nicht –, weder den Namen noch ist sie im Epilog erwähnt noch wird sie 42 7 wie die Freunde getadelt; sie ist eben einfach nicht vorhanden. Ihr Fehlen im Epilog hält Alt (S. 267) zwar für einen „Gewinn"; aber wenn in 42 11–17, wie Alt so treffend gesehen hat, alle Einzelthemata von c. 1–2 erledigt werden, nur in umgekehrter Reihenfolge und mit abnehmender Ausführlichkeit, durfte auch Hiobs Frau, sofern sie zum ursprünglichen Textbestande gehörte, nicht fehlen. Eine spätere Zeit hat das mit Recht als Mangel empfunden, und wie die LXX mit ihren Zusätzen hat erst recht das „Testament Hiobs" ausführlicher über die Frau berichtet und sie in ein helleres Licht gerückt. So kommen wir von formalen Erwägungen her zu dem gleichen Ergebnis wie Lindblom, der die Satanszenen und die Episode über Hiobs Frau auch als sekundär ansieht.

III.

Die Rahmenerzählung (Epilog und Zwischenstücke)

Literatur zu III: L. W. Batten: The Epilogue of the Book of Job. Anglican Theological Review 1933, 15, S. 125–128. – Frants Buhl: Zur Vorgeschichte des Buches Hiob. Beiheft 41 der Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft, 1925, S. 52 bis 61. – C. E. B. Cranfield: An Interpretation of the Book of Job. Expository Times 1943, 54, S. 295–298. – Kemper Fullerton: The original Conclusion to the Book of Job. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1924, 42, S. 116–136. – Shalom Spiegel: Noah, Danel and Job touching on Canaanite Relics in the Legends of the Jews. Louis Ginsberg Jubilee Volume, English Section. New York 1945. American Academy for Jewish Research. S. 305–355. – W. E. Staples: The Speeches of Elihu: A Study of Job XXXII–XXXVII. University of Toronto Studies, Philological Series Nr. 8. Toronto 1924 (1925). University Press. 84 S. Siehe auch Alt: II, 4; Lindblom: II, 4.

1. Wie immer man den Prolog abgrenzen will, ob ihn in vollem Umfange (1–2 10) halten oder die Satanstücke herausnehmen oder das erste Kapitel allein als ursprünglich ansehen, dieser Prolog muß eine Fortsetzung gehabt haben (vgl. Kraeling S. 225). Wenn Vischer (S. 387 f.) sagt, daß das Buch

mit 1 21 oder mit 2 10 schließen könnte, so ist das eine Beurteilung, die auf modernem theologischem Empfinden beruht. Aber sie entspricht nicht der alten Erzählungsweise, die unbedingt nach einem happy end verlangt, nach der vor aller Welt sichtbaren Belohnung des treuen Frommen für all seine Gottergebenheit und Frömmigkeit, nach „einer hundertprozentigen ‚Rendite' der Leiden Hiobs" (Brunner S. 176), wie sie der *Epilog* bringt. Aber auch hier liegen die Dinge nicht ganz einfach, so daß es sich aus praktischen Gründen empfiehlt, zunächst das Zwischenstück 42 7–9 unberücksichtigt zu lassen. Wer den Epilog dem Autor des Gedichts zuschreiben will, kommt in große Schwierigkeiten. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß – vom Gedicht aus gesehen – der Schluß *stark abfällt* (Vischer S. 411) und enttäuscht (Kroeze, Hand S. 145), ja geradezu als überflüssig erscheint (Bewer S. 329). Man wird auch dem Problem nicht gerecht mit der Annahme, daß der Dichter den Schluß einfach übernommen habe, wie er ihn hat erzählen hören (Hertzberg S. 176), oder daß er die Wiedereinsetzung Hiobs in seinen früheren Glückszustand angenommen hat (Sellin S. 19), was doch eine recht unerfreuliche „Konzession an den populären Geschmack" (Kraeling S. 189; Slater S. 19) bedeuten würde. Der Epilog läßt sich schlechterdings nicht mit dem Dialog oder den Gottesreden vereinen (Irwin; Buhl). Wäre er vom Dichter, dann würde dieser sich hier ja gerade zu der These bekennen, die er bekämpft hat (Duesberg S. 97; vgl. auch Vischer S. 411), und sein eigenes Gedicht „unterminieren" (Guillaume S. 313). Somit ist die Autorschaft des Dichters für den Epilog abzulehnen. Der Epilog hat mit dem Gedicht nichts zu tun; wohl aber gehört er mit dem Prolog zusammen.

Für die Anhänger der Volksbuch-Theorie gibt es hier zunächst keine Probleme. Sie sehen eben die Fortsetzung der Rahmenerzählung und ihren „passenden Zusammenhang" (Bleeker S. 26) im Epilog. Doch gehen in den Einzelheiten, besonders in der Abgrenzung von 42 7–9, die Meinungen sofort auseinander. Während die Zugehörigkeit dieser Verse nur vereinzelt[1]) vertreten wird, ist am verbreitetsten die Ansicht, daß 42 10–17 den eigentlichen Schluß bilden. Aber auch da ergeben sich sogleich in den Einzelheiten neue Fragen. Einmal ist es *Vers 10*, der zu Beanstandungen Anlaß gibt. Er läßt sich nicht gut mit V. 12 ff. zusammenstimmen, die in ausgeführterer Form den gleichen Inhalt bringen. Außerdem muß befremden, daß durch Vers 10 der Eindruck erweckt wird, daß nicht Hiobs Verhalten im Unglück, sondern seine Fürbitte für seine Freunde vor Gott entscheidend sei, Hiobs Wohlstand wieder herzustellen. Durch diese Fürbitte wird ein fremdes und irrelevantes Motiv (vgl. Spiegel S. 326; Lindblom) in die Erzählung hineingetragen, weshalb Peters (S. 49*) diesen Passus oder Baab (ebenso Pfeiffer, Introd.

1) So Bleeker; Kroeze; Lamparter; Torczyner.

S. 669) Vers 10a oder Kissane (S. 295) Vers 10b als zu 42 7–9 gehörig ansehen wollen. Das Gleiche tun auch Larcher und Lods; nur dehnen sie diese Abtrennung auf den ganzen Vers 10 aus. Und das aus gutem Grunde, weil sich sonst – und damit kommen wir zum zweiten Punkt – daraus Schwierigkeiten mit *Vers 11* ergeben, der davon erzählt, daß die Verwandten erscheinen, um Hiob zu trösten. Es ist expressis verbis gesagt, daß sie ihm ihre Teilnahme bezeugten und ihn ob allen Unglücks trösteten, das Gott über ihn gebracht hatte. Nach dem jetzigen Kontext geschieht das aber zu einem Zeitpunkt, der reichlich verspätet und ohne Pointe (Spiegel S. 323) ist, nämlich nach der bereits erfolgten Restitution Hiobs. Die Bemühungen, Vers 10 für den Zusammenhang zu retten, haben u. E. zu einer unmöglichen Exegese geführt, welche eine Verbindungslinie zu Hiobs Klage über sein Verlassensein (19 13 ff.) zu ziehen sucht und daraus folgert, daß die Verwandten sich von Hiob, als er ins Unglück kam, zurückgezogen haben, aber nun es dem Dulder wieder gut geht, sich wieder bei ihm einfinden[1]); daß es hier also nach der bekannten Melodie aus Ovids Tristia geht: Donec eris felix, multos numerabis amicos. Aber so will Vers 11 gar nicht verstanden sein. Die „Gaben" bedeuten doch nicht „eine Ehrung, die das völlig wiederhergestellte Ansehen Hiobs bekundet" (Junker S. 103), sondern sollen doch so etwas wie eine erste Hilfe in der Not bedeuten. Und „das Brot essen" ist nicht auszulegen als festliche Bewirtung durch einen wohlhabenden und gastfreien Scheich, sondern hier handelt es sich um das „Trauerbrot"[2]), um einen ausgesprochenen Trauerbrauch. Daß „alle seine Brüder und Schwestern" kommen, ist ein Zeichen für die Größe dieser Trauer. Wenn dieser Vers nach dem von uns vertretenen Zusammenhang an 1 21 anschließt, dürfte die Ursache dieses Kondolenzbesuches in dem Tod der Kinder Hiobs zu sehen sein (so auch schon Alt), was durchaus passen würde. Bei der Herauslösung von Vers 10 entfällt dann auch die Schwierigkeit, die in der Wiederholung der Restitution in Vers 10 b und 12 ff. liegt.

Wieweit andererseits Vers 11–17 in sich *einheitlich* sind, läßt sich schwer sagen, da mit Überarbeitungen zu rechnen sein wird. Daß sie auf Hiobs Krankheit keinen Bezug nehmen, zeigt, daß sie die Satanstücke noch nicht kennen. In Vers 16–17 will man die Ausdrucksweise von P erkennen; vielleicht sind mit Lindblom (vgl. III, 4) diese Schlußverse als spätere Zutat anzusehen. Auch Kraeling (Journal of Bibl. Lit. S. 226) will in dem Abschnitt

1) Z. B. Driver-Gray S. 375; Hölscher S. 101; Larcher S. 168; Weber S. 215; Weiser S. 267 usw.; Peters (S. 494): „Der Bericht will als Gegenstück zu dem traurigen Besuch der drei Freunde in 2 11 verstanden sein"; ähnlich auch Haghebaert-Ceuppens S. 156.

2) Hes 24 17; Jer. 16 17; Hos. 9 4.

zwischen „populärem“ und „redaktionellem“ Material unterschieden wissen, wie auch Spiegel (S. 304) verschiedene Schichten der Erzählung für den Epilog voraussetzt, während Cassuto (Keneset 1944, 8, S. 142) sogar eine poetische Version der Hiobgeschichte als Grundlage annimmt.

2. Nach dem Gesagten hat 42 7–9 (bzw. 10) mit der Volksüberlieferung nichts zu tun. Das gleiche gilt auch für 2 11–13; denn 2 11 mutet in fataler Weise wie eine Nachahmung des ursprünglicheren und natürlicheren 42 11 an. Andererseits kann kein Zweifel bestehen, daß diese *beiden Zwischenstücke* (2 11–13 und 42 7–9 bzw. 10) zusammengehören (Kraeling S. 206; Snaith S. 15). Gewöhnlich werden sie dem Autor des Gedichts zugeschrieben[1]), der sie als Überleitung von der Volkserzählung zu seinem Gedicht verfaßt haben soll. Daß sie jetzt im vorliegenden Text diesem Zweck dienen wollen, ist ohne weiteres deutlich. Aber beide Abschnitte lassen sich leicht von der übrigen Prosa ablösen, ohne daß im Zusammenhang eine Lücke entstehen würde. Sie bilden immerhin eine einigermaßen annehmbare Überleitung zur Klage in Kapitel 3, die – einen Zusammenhang vorausgesetzt – auf 2 10 doch reichlich abrupt und unvermittelt folgen würde. Zum andern ist die Erteilung von Lob und Tadel nach Lods (S. 675) als der Normalschluß eines Redewettstreits anzusehen. Aber gegen die Abfassung durch den Autor des Gedichts erstehen doch große Bedenken. Sie gründen sich einmal auf 2 11 im Blick auf 42 11 (s. o.); zum andern, worauf Schmidt (Hiob S. 45) kurz hingewiesen, auf den ganz anderen Stil. In der Tat ist die Diktion im Vergleich zur übrigen Prosa des Buches unerträglich. Besonders ungeschickt wirkt das dreimalige Vorkommen des Verbums „bô'“ in 2 9 und das viermalige „Jahwe“ in 42 9–10 oder die Häufung des aus den Satanstücken stammenden Ausdrucks „mein Knecht Hiob“, der sich in 42 7–8 nicht weniger als viermal findet. Das ist, worauf man u. W. bisher noch nicht genügend geachtet hat, der gleiche redaktionelle Stil wie in der Prosaeinleitung zu den Elihureden (32 1–6). Man beachte dort das viermalige „es entbrannte sein Zorn“ und das dreimalige Hervorheben der „Antwort der Freunde“. So ist hier eher anzunehmen, daß Redaktorenarbeit vorliegt, welche Gedicht und Volksüberlieferung zusammenstellte und miteinander verbinden wollte. Hierbei ist nicht übermäßig geschickt verfahren. So ist nicht einzusehen, warum die Freunde in 42 8 von Gott den ausdrücklichen Befehl erhalten, zu Hiob hinzugehen, bei dem sie sich ja eigentlich noch aufhalten müßten. Andererseits läßt 42 9 eher vermuten, daß sie jetzt von Hiob fortgehen[2]). Ferner erscheint doch der ganze Opfergedanke hier recht befremdend, da er im Gedicht nicht ein einziges Mal, auch nicht

1) So von Alt; Baab; Bertie; Bückers; Dhorme; Hölscher; Larcher; Lods; Obbink; Sellin.

2) Vgl. Vulgata: „abierunt“; hâlak in dieser Bedeutung: Gn. 18 33.

in dem Monolog über Hiobs unsträflichen Wandel, anklingt, wohl aber in 1 5 herausgestellt wird. Aber darf man mit Hempel (Problem S. 642) sagen, daß diese Opfer „sich in ihrer wirkungsvollen Kontrastierung gegenseitig tragen?" Der „Kontrast" müßte dann ja zwischen Hiobs Kindern und seinen Freunden bestehen. Vielleicht ist hierin eine noch spätere, nachredaktionelle, Zutat zu sehen, zumal 42 7 und 42 8 in der Wiederholung der gleichen Worte „Denn ihr habt nicht recht über mich geredet wie mein Knecht Hiob" zum mindesten den Gedanken nahelegen, daß Vers 8 ein späterer Eintrag in den Text ist. Auch Peake (Signif. S. 11) bezweifelt die Ursprünglichkeit zum mindesten von 42 7–8.

3. Vor allem aber bereitet *42,7* große Schwierigkeiten, da dieser Vers etwas ganz anderes voraussetzt als den jetzigen Kontext (Kraeling S. 169). So wie der Vers überliefert ist, läßt er sich schlechterdings nicht mit dem Gedicht in Einklang bringen (vgl. Irwin; Buhl). Das wird besonders an zwei Punkten deutlich. Einmal fehlt jeder Zusammenhang mit 42 1–6, so daß man geradezu von „einem Bruch vor Vers 7" (Hempel S. 651) sprechen kann; denn was unmittelbar vorhergeht, sind ja nicht Gottes, sondern Hiobs Worte. Soweit die Auslegung für eine Zusammengehörigkeit mit dem Vorstehenden eintritt und nicht Vers 7a einfach tilgt (Staples S. 10) oder ändert in „nachdem Hiob gesprochen hatte" (so Buttenwieser S. 65), hält sie sich an die schon von Welte (1849) vorgetragene Auffassung, daß nach des Autors Willen die Worte Hiobs im Vergleich zur Gottesrede verschwindend wenig zu bedeuten haben (vgl. Peters S. 491*) und darum unberücksichtigt bleiben. Aber diese Auskunft kann nicht befriedigen, da ja Hiobs Worten, gerade weil sie seine Unterwerfung unter Gott enthalten, eine wesentliche Bedeutung zukommt. Auch Driver-Gray (S. 373) wollen hier eine besondere, nicht ganz klare, Absicht des Autors herauslesen[1]). Doch dürfte wohl Textbeschädigung als wahrscheinlicher anzunehmen sein. Und zwar wird nicht nur vor Vers 7 etwas ausgefallen sein, sondern auch innerhalb des Verses. Denn stilistisch klingt der Vers durch das zweimal als Subjekt (im Haupt- und Nebensatz) herausgestellte „Jahwe" äußerst hart, so daß moderne Übersetzer[2]) – auf Kosten einer getreuen Wiedergabe – den Text geglättet haben. So wird auch nach dem Vordersatz eine Lücke anzunehmen sein (vgl. Bleeker S. 42; Buhl). Denn *Vers 7b* steht – und das ist das zweite Bedenken – jetzt ganz unmotiviert und „paßt in keiner Weise zum Inhalt des Gedichts" (Lindblom S. 34). Wie soll man Gottes Lob an Hiob und seinen Tadel an die Freunde erklären? Und wo haben sie „in Bezug auf mich (nicht: zu mir)

1) „to define the order in which Yahweh addresses Job and his friends, and so he refers to Yahwe's last words."

2) Wie Hölscher; Larcher; Weiser.

Nicht-Richtiges wie mein Knecht Hiob gesprochen?" Sie haben ja doch im vorangegangenen Redestreit die landläufige orthodoxe Auffassung vertreten und Gottes Gerechtigkeit verteidigt, während Hiob gegen Gott aufbegehrte. Wenn CRANFIELD (S. 298) das Vergehen der Freunde darin sehen will, daß sie Hiob für einen Sünder gehalten haben, so entspricht das in keiner Weise dem ihnen gemachten Vorwurf. Nicht daß sie gegen Hiob, sondern daß sie gegen Gott Unrichtiges ausgesagt haben, macht sie tadelnswert. In der Art GREGORS des Großen (S. 137) „Deum dum defendere nituntur, offendunt" will auch KÖNIG (S. 452) das Nichtrichtige in der Theorie der Freunde sehen und das „Richtige" (Hiob) im Appell an Gottes Gerechtigkeit. Andere sehen das „Richtige" in Hiobs Worten gegenüber den Freunden[1]) oder beziehen es lediglich auf Hiobs Widerruf (40 3–5; 42 2 ff.; CRANFIELD) oder meinen, daß Hiobs Unschuldbeteuerung vor Gott zu Recht bestand (LAMPARTER S. 249) oder daß Gott sich daran erinnere, wieviel Gutes Hiob in seinem Elend gesagt und wieviel Glauben er gezeigt habe (KELLY S. 122); und MISKOTTE (S. 211) weist auf Luthers Römerbriefkommentar hin: „Gotteslästerungen klingen manchmal angenehmer in Gottes Ohren als selbst das Halleluja von einem Lobsingenden". Alle diese Erklärungsversuche bleiben schließlich doch nur Verlegenheitsauskünfte. Der ganze Vers 7b paßt (so KISSANE S. XXXV) besser auf den geduldigen Hiob des Prologs (1 21) als auf den leidenschaftlich aufbegehrenden Helden des Gedichts, und scheint eine Tradition vorauszusetzen, nach welcher die Freunde Hiob von Gott und dem Glauben abzubringen suchten (wie 2 9). Der Ausweg von MARCUS, die Zwischenstücke zur Volksüberlieferung zu ziehen und mit dem Fehlen einer ursprünglichen Aussage der Freunde zu rechnen, ist wegen des abweichenden literarischen Charakters dieser Zwischenstücke ebenso wie durch die Schwierigkeit zwischen 2 11 und 42 11 unwahrscheinlich. So bleibt im einzelnen hier vieles unklar und dunkel. Nur die Nahtstellen der Zusammenarbeitung lassen sich erkennen. Man wird aber nicht mit FULLERTON diesen Abschnitt als Glosse zu c. 38 f. auffassen noch als eine Korruption von 31 40 (so STAPLES S. 10), sondern sich mit der Feststellung begnügen müssen, daß hier Text verlorengegangen oder sogar von der Endredaktion gewaltsam unterdrückt worden ist. Von hier aus ergeben sich dann auch Verbindungsfäden zu der Annahme eines verlorengegangenen oder verdrängten kürzeren Dialogs (vgl. II, 3).

4. Daß in 42 12–17 kein Wort über die Heilung der „Krankheit" Hiobs gesagt wird, und daß die Töchter mit Namen genannt und stark in den Vordergrund gestellt sind, ist für BATTEN ein Zeichen für das besondere Alter dieser Überlieferungsstücke. Er kommt damit im wesentlichen zu den gleichen Er-

1) So HAGHEBAERT-CEUPPENS S. 156 oder BATTEN, der 42 7–9 hinter c. 31 stellt, weil es sich allein auf c. 3–31 beziehe.

gebnissen, wie sie vorher schon Alt herausgestellt hatte, der *die älteste Form* in 1 und 42 11–17 erkennen will. Hiergegen hat sich in seinen mehrfachen Untersuchungen der Hiobprobleme, vor allem in seiner „Composition" und „Boken om Job", Lindblom gewandt und eine andere Lösung vertreten. Auch ihm geht es um die Rekonstruktion der alten „edomitischen" Erzählung. Hierzu rechnet er die Schilderung von Hiobs Wohlstand (1 1–5), Unglück und Standhaftigkeit (1 13–22) und (anders als Hölscher S. 15 und andere) auch den Besuch der Freunde (2 11–13), den er schon wegen der „so fremden und so unbekannten Namen" (Compos. S. 11) für ursprünglich hält. Folgerichtig gehört dann auch für ihn das andere Zwischenstück (42 7–9) zu dieser ältesten Schicht. Da aber 42 7 nicht an 2 13 anschließt, kommt auch Lindblom darum nicht herum, mit verlorengegangenen Redestücken zu rechnen, nämlich mit einem Tadel Gottes durch die Freunde und mit seiner Verteidigung durch Hiob. Für 42 10–17 stellt Lindblom unter Ablehnung von Vers 16 f., wie vor ihm schon Buttenwieser und Jastrow, zwei Schlüsse heraus, von denen der volkstümlichere und naivere (42 12–15) ihm mit Recht auch als der ursprünglichere erscheint. Diese „edomitische Geschichte" sei dann „israelitisch" geändert worden durch Ersatz der Gottheit durch „Jahwe", durch Einfügung der Satanstellen, der Krankheit, der Frau, des Opfers für die Freunde (Teile von 42 8) und des Besuchs der Verwandten (42 10–11). Diese Theorie erscheint zunächst recht annehmbar, da sie den Gegensatz zwischen 2 11 und 42 11 zu erklären vermag. Allerdings bleibt nicht einzusehen, warum in Hiobs Eintreten für seine Freunde eine Änderung der ursprünglichen Edomsage vorliegen soll, nach welcher die Freunde selber geopfert haben sollen. Außerdem bleibt das schwerer wiegende Bedenken, daß die Zwischenstücke sich vom Übrigen durch ihre schwerfälligere Diktion unterscheiden, was darauf führt, daß sie keine integrierenden Bestandteile der Volkserzählung sein können. Dieses stilkritische Moment kommt bei Lindblom zu kurz. Vor allem aber wird man Kraeling (Journ. Bibl. Lit. S. 225) darin beipflichten müssen, daß die Einführung von drei wichtigen Personen, die gegen die Gottheit sprechen, zu einer Volkserzählung nicht paßt, sondern daß, wer diesen Abschnitt komponierte, damit „eine Bühne für eine ausgedehnte Reihe von Reden aufgebaut" hat. Kraeling selbst (S. 206) sieht in den beiden Zwischenstücken eine Rahmenerzählung für einen verlorengegangenen Dialog, deren Anfang aber (vor 2 11) nicht mehr erhalten ist.

Eine weitere Frage, die hier schon angedeutet sein mag, hat es mit dem *Schluß der Dichtung* zu tun; und zwar insoweit, ob und in welchem Umfange die Prosa am Schluß des Hiobbuches überhaupt eine organische Beziehung zum Gedicht selbst besitzt. Im Blick auf die Vergeistigung und die Höhenlage der Reden wird ein solcher Zusammenhang von der Forschung fast durchweg abgelehnt und der Schluß des Gedichts in 42 6 (wenn nicht schon

an früherer Stelle, z. B. 31 40) gesucht. „Diese Idylle gehört nicht zum ursprünglichen Bestande" (Miskotte S. 215). Nur Jastrow will den Originalschluß des Gedichts in 42 7–9 sehen und ähnlich auch Buttenwieser (S. 64) in 42 7–9 u. 11; doch hat sich diese These bislang nicht durchgesetzt.

Die Erforschung der Ostkirche

Von Ernst Benz

IV.

Joannis N. Karmiris: *Τὰ δογματικὰ, καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας.* Bd. I: 1952. S. 1–432. Bd. II: 1953. S. 433–1067. Athen. Selbstverlag. – Ioannes Řezáč: De Monachismo, secundum recentiorem legislationem russicam (Orientalia Christiana Analecta 138. Pont. Institutum Orientalium Studiorum). Roma 1952. 328 S. – Karl Rose: Die Predigt der russisch-orthodoxen Kirche. Wesen – Gestalt – Geschichte. Berlin 1952. Evangelische Verlagsanstalt. 231 S. – M.-J. Rouet de Journel: Monachisme et Monastères Russes. Paris 1952. Payot. 217 S. – Igor Smolitsch: Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988–1917 (Das östliche Christentum, Abhandlungen, im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Augustinerordensprovinz zum Studium der Ostkirche, hgg. von Hermenegild Biedermann OESA, N. F. Heft 10/11). Würzburg 1953. Augustinus-Verlag. – Wassilij Winogradow: Die russische orthodoxe theologische Wissenschaft als Vertreterin der authentischen Theologie der orthodoxen Kirche Rußlands. Münchener Theologische Zeitschrift 1952, Jg. 3, S. 125–135. – *Blätter für orthodoxes Christentum.* Hgg. von Paulus Zacharias. Jahrgang 1 und 2: München 1949–50. Ernst Reinhardt-Verlag. – *Orthodoxie und Christenheit,* hgg. von J. Chrysostomos Elser. Nellingsheim/Württ. 1953. ff. Selbstverlag. – *Dans l'esprit et la vérité,* éd. p. Serge Heitz. Paris 1952 ff. Selbstverlag.

1. Wenn ein großer Teil der deutschen Literatur über die östlich-orthodoxe Kirche direkt oder indirekt durch die ökumenische Bewegung veranlaßt ist, so läßt sich eine ähnliche Auswirkung auch im Bereich der griechischen Theologie feststellen. Die östlich-orthodoxe Kirche hat von den Anfängen der ökumenischen Bewegung an lebhaft an dieser teilgenommen. Sowohl in den Kommissionen von Faith and Order wie in denen von Work and Life arbeiten prominente orthodoxe Kirchenführer und Theologen mit. Den Höhepunkt der Weltkirchenkonferenz von Stockholm 1925, an der sich gleichfalls zahlreiche Vertreter der orthodoxen Kirche beteiligten, bildete der Trauergottesdienst für den während der Konferenz in Moskau verstorbenen russischen Patriarchen Sergius. Allerdings hat die Frage der Teilnahme der öst-

lich-orthodoxen Kirche am Weltkirchenrat eine Reihe von heftigen Diskussionen innerhalb der orthodoxen Theologie hervorgerufen, die besonders in Griechenland zu einer tiefgehenden Krise führten. Diese kam darin zum Ausdruck, daß auf der Weltkirchenkonferenz von Lund 1952 keine Vertreter der griechischen Kirche erschienen. Die Frage, ob und in welcher Form die griechisch-orthodoxe Kirche sich an der ökumenischen Bewegung beteiligen könne und ob die Bekenntnisgrundlage der griechisch-orthodoxen Kirche eine aktive Teilnahme erlaube, hat zu dem Ausbruch des erwähnten Konfliktes geführt. So ist die Frage, welches denn die Glaubensgrundlagen der östlich-orthodoxen Kirche sind, in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt.

Für eine sachliche theologische Klärung dieser Frage war es hinderlich, daß bisher eine ausreichende Sammlung der geschichtlichen Glaubensdefinitionen der orthodoxen Kirche nicht vorlag. Bisher existierten lediglich zwei ältere von deutschen Theologen hergestellte Sammlungen, so die von dem Jenenser Professor Ernst Kimmel 1844 unter dem Titel „Libri symbolici Ecclesiae Orientalis" veranstaltete Sammlung von Glaubensdefinitionen und symbolischen Schriften der orthodoxen Kirche. Nach seinem Tod gab 1850 sein Kollege Hermann Weissenborn eine zweite Auflage unter dem Titel „Monumenta fidei Ecclesiae Orientalis" heraus. Im Jahre 1904 hat dann der rumänische Theologe Jon Michalcescu sein Werk „Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche" im Originaltext nebst einleitenden Bemerkungen herausgegeben. Prof. Albert Haug schrieb dazu die Einführung. Aber auch diese Sammlung erwies sich als ungenügend.

Um diesem Mangel abzuhelfen, hat nunmehr Prof. Ioannis N. Karmiris eine zweibändige Ausgabe der Bekenntnisschriften der griechischen Kirche vorgelegt, von der der erste Band 1952 erschien. In seiner Einführung hat der Herausgeber, der sich bereits durch sein Werk „Orthodoxie und Protestantismus" Athen 1936 einen bedeutenden Ruf erworben hat, das doppelte Motiv seines Werkes dargelegt. Zunächst einmal machte die Unzulänglichkeit der bisherigen Ausgaben orthodoxer Bekenntnisschriften eine für den wissenschaftlichen theologischen Unterricht geeignete Quellensammlung erforderlich. Weiter aber ist es gerade die Mitarbeit der orthodoxen Kirchen an der ökumenischen Bewegung und die daraus sich ergebende theologische Fragestellung, die eine sorgfältige Sammlung der echten Glaubensäußerungen der orthodoxen Kirche notwendig macht. Von einer solchen Sammlung erwartet der Herausgeber zunächst einmal eine Stärkung des theologischen Bewußtseins der Orthodoxie, weiter aber auch eine Verbreitung besserer Kenntnisse der östlich-orthodoxen Kirchen unter den nicht-orthodoxen christlichen Kirchen. Die ökumenische Gesinnung des Verf. spricht sich insofern aus, als er die nicht-orthodoxen christlichen Kirchen nicht mit dem Titel „häreti-

scher" Kirchen bezeichnet, sondern allgemein von „andersgläubigen" (heterodoxen) Kirchen spricht. Indessen unterläßt er nicht, seinen eigenen orthodoxen Standpunkt sehr deutlich zum Ausdruck zu bringen. Sein Grundgedanke ist, daß die orthodoxe Kirche in einem ununterbrochenen und unveränderten Zusammenhang mit der alten katholischen Kirche steht und daß sie selber die eine katholische Kirche ist und repräsentiert. Ausdrücklich lehnt K. die „Branch Theory" ab, nach der die einzelnen christlichen Kirchen der Ökumene die verschiedenen Zweige der einen Christenheit bzw. der einen Kirche Christi repräsentieren. Für ihn ist die eine Kirche identisch mit der orthodoxen Kirche, und eine Einigung oder eine Wiedervereinigung der christlichen Kirchen ist nach seiner Meinung nur dadurch möglich, daß die nicht-orthodoxen Kirchen sich in Lehre und Kultus der orthodoxen Kirche anschließen.

Die Bedeutung der Quellensammlung läßt sich am besten an dem Stoff ermessen, in dem sie über die Materialien der Sammlung von Michalcescu hinausführt. Bereits die Quellen aus den Kanones der ökumenischen Synoden sind bei K. sehr viel umfangreicher als bei Kimmel und Michalcescu. Auffällig ist, daß K. auch zahlreiche Auszüge aus den Kanones des sogenannten Trullanum von 691 bringt, obwohl über die Gültigkeit der Glaubensentscheidungen dieser Synode unter den orthodoxen Kirchenlehrern selbst keine Einmütigkeit besteht. Als wertvolle Bereicherung ist es zu begrüßen, daß den Auszügen aus den Kanones der Ökumenischen Synoden auch Auszüge aus den sogenannten „apostolischen Kanones" sowie aus den Kanones wichtiger von der orthodoxen Kirche anerkannter Lokalsynoden beigefügt sind, so die Lehrbeschlüsse der Synoden von Gangra 343, Laodizea 360 und Karthago 419. Ebenso sind in einem besonderen Kapital dogmatische Glaubensformulierungen aus den Vätern der orthodoxen Kirche zusammengestellt und zwar aus Athanasius, Basilius, Timotheus von Alexandrien, Gregor von Nazianz, Amphilochius von Ikonium, Theophilus von Alexandrien, Johannes dem Faster und Nikephorus dem Prediger.

Besonders auffällig ist die Aufnahme von offiziellen kirchlichen Glaubensentscheidungen aus der Zeit vom 9.–16. Jahrhundert. Während die Sammlung von Michalcescu lediglich das Glaubensbekenntnis von Gennadius aus dem Jahre 1341 bringt, finden sich bei K. noch folgende Stücke: die Enzyklika des Patriarchen Photius von Konstantinopel 866, der 1. Brief des Patriarchen Michael Kerularius von Konstantinopel an Petrus von Antiochien 1054, die Glaubensentscheidung der Synoden von Konstantinopel aus den Jahren 1341–1351 gegen den Hesychasmus, die Enzyklika des Markus von Ephesus und sein Glaubensbekenntnis aus dem Jahre 1440–1441.

Während sich im ersten Band vorwiegend Glaubenszeugnisse der alten Kirche und der byzantinischen Kirche finden, deren verpflichtender Charak-

ter fast allgemein von den orthodoxen Theologen anerkannt wird, bringt der 2. Band gerade solche symbolische Schriften, die aus der Auseinandersetzung der orthodoxen Kirche mit der Reformation, mit der anglikanischen Kirche und mit dem römischen Katholizismus entstanden sind.

Der inzwischen 1953 in Athen erschienene 2. Band enthält z. B. die Antwortschreiben des Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel an die Tübinger Theologen von 1573–81, die Bekenntnisschriften des Patriarchen Kritopoulos von Alexandrien von 1625, des Metropoliten Petrus Mogila von Kiew von 1638–42, des Patriarchen Dositheos von Jerusalem, weiter die Beschlüsse der Synoden von Konstantinopel von 1638, 1642, 1672, 1691, 1727, 1836, 1838 sowie der Synode von Jerusalem von 1672. Ebenso finden sich hier z. B. die Antworten der ökumenischen Patriarchen auf das Unionsangebot der englischen Non-Jurors von 1716–25 und auf die Einladung des Vatikans zur Teilnahme am Vatikanischen Konzil von 1868. Von neuesten Dokumenten ist erwähnenswert die Erklärung der Moskauer orthodoxen Synode von 1948 gegen den Papismus. Besonders dankenswert und aufschlußreich ist die Zusammenstellung der offiziellen Äußerungen der orthodoxen Kirche zur ökumenischen Bewegung sowie zu den einzelnen Weltkirchenkonferenzen von Edinburgh 1910 bis Lund 1952.

An den Schluß stellt der Herausgeber eine Sammlung apologetischer Dokumente, nämlich Erlasse und Formulare, die die Stellungnahme der orthodoxen Kirche gegenüber nichtorthodoxen Kirchen und Einzelgläubigen sowie gegenüber Nichtchristen, vor allem Juden und Mohammedanern, kirchenrechtlich und liturgisch regelt. Den protestantischen Leser wird hier vor allem der Abschnitt über die kirchenrechtliche Praxis der Orthodoxie in der Behandlung der Protestanten interessieren.

Hier fällt zunächst auf, mit welchem Nachdruck schon in der Einleitung des Herausgebers unterstrichen wird, daß einem Orthodoxen in keinem Fall und bei keiner Gelegenheit irgendeine Sakramentsgemeinschaft zwischen Orthodoxen und Protestanten erlaubt ist.

Nicht ohne Erstaunen liest man dann S. 1020–1024 die griechische Übersetzung eines russisch-orthodoxen Formulars über die Aufnahme eines Protestanten (Lutheraners oder Calvinisten) in die orthodoxe Kirche. Dieses Formular weist eine frappante Ähnlichkeit mit dem Formular für die Aufnahme eines Mohammedaners in die orthodoxe Kirche auf, das das letzte der in Bd. 2 abgedruckten Dokumente bildet. Wie ein Mohammedaner beim Eintritt in die orthodoxe Kirche nicht nur in einem einmaligen Renuntiations-Akt seinen bisherigen Glauben abschwören muß, sondern in ausführlichen Einzelanathematismen Mohammed und Ali und Abubekr und Omar und Abdulla und allen Schülern Mohammeds und allen seinen namentlich aufgezählten Lieblingsfrauen und dem Koran und dessen im einzelnen aus-

führlich dargelegten Lehren abschwören muß, so wird auch der zur Orthodoxie übertretende Protestant nicht nur aufgefordert, vor der verschlossenen Kirchentüre stehend, ganz allgemein der „Irrlehre" Calvins und Luthers abzuschwören, sondern er wird auch genötigt, ausführlich alle „Irrtümer" seiner bisherigen Glaubensbekenntnisse einzeln zu verwerfen, wobei die Agende interessante, in zwei Kolumnen parallel gedruckte Varianten für Lutheraner und für Calvinisten vorsieht. Während Lutheraner und Calvinisten beide ausdrücklich das „filioque" und die Leugnung der Transsubstantiation wie auch die Leugnung der sieben Sakramente, die Leugnung des Paradieses, der Heiligenverehrung und der Fürbitte für die Entschlafenen abschwören müssen, wird von den Calvinisten eine besondere Abschwörung der „Irrlehre" von der Prädestination verlangt, während für die Lutheraner eine Kollektivabschwörung aller übrigen „Irrlehren" vorgesehen ist – „Frage: Verwirfst du in gleicher Weise auch die anderen Irrlehren, die sich in den lutherischen Glaubensbekenntnissen finden? Antwort: Ich verwerfe sie". Darauf erfolgt in ähnlicher liturgischer Ordnung nicht nur eine allgemeine Verpflichtung auf das orthodoxe Glaubensbekenntnis (das Nicaenum), sondern eine ebenso feierliche Verpflichtung auf die einzelnen orthodoxen Lehren und Autoritäten, auf die Apostolischen Kanones und die Kanones der sieben ökumenischen und der neun örtlichen Konzilien und die übrigen Überlieferungen und Gesetze der orthodoxen Kirche, eine Verpflichtung auf die Heilige Schrift nach dem Verständnis der orthodoxen Väter und Kirchenlehrer und der Lehrmeinung der orthodoxen Kirche, auf die sieben Sakramente, auf die Lehre von der Wandlung der Elemente in der Eucharistie, auf die Lehre von der Fürbitte der Heiligen, auf die Bilderverehrung, schließlich eine Verpflichtung zum Gehorsam gegen die kirchliche Hierarchie. Während sich dieser umfangreiche Ritus vor der geschlossenen Kirchentür vollzieht, wird nunmehr die Kirchentür geöffnet und der Konvertit vom Priester in die Kirche eingeführt mit den Worten: „Tritt ein in die orthodoxe Kirche usw." Dort findet dann ein langer Gebetsgottesdienst statt, in dem Gott angefleht wird, den Konvertiten „von seinem bisherigen Irrtum zum wahren Glauben an Dich hinzuwenden", sowie die Salbung mit Myrrhon.

Leider vergißt der Herausgeber zu erwähnen, daß es sich bei diesem Formular um eine russische Agende handelt, die als eine Kampfmaßnahme im Zusammenhang mit der auch sonst sehr schroffen Stellungnahme der russischen Staatskirche gegen den baltischen Protestantismus entstanden ist, im Zusammenhang mit einer Russifizierungspolitik, die in der Bekehrung der baltischen Protestanten zur Orthodoxie den sichersten Weg ihrer Russifizierung erblickte. Es wäre bedauerlich, wenn eine aus einer bestimmten kirchenpolitischen Haltung der zaristischen Staatskirche des 19. Jahrhunderts entstandene Praxis nunmehr in den Rang einer allgemeinen orthodoxen

Praxis erhoben würde, wie dies doch durch die Aufnahme dieses Formulars in eine Sammlung orthodoxer „Bekenntnisschriften" vindiziert wird. Andererseits vermag die Lektüre dieses Formulars vielleicht in einigen Fällen heilsam auf solche gerade heute ziemlich zahlreiche Protestanten zu wirken, die der Meinung huldigten, daß das Wesen der Orthodoxie aus Osterglocken, Ikonen und Birkengrün bestehe.

Für die neueste Entwicklung der orthodoxen Theologie ist charakteristisch, daß gerade den im 2. Band von Karmiris aufgeführten nachreformatorischen Glaubenszeugnissen gegenüber eine sehr heftige Kritik angemeldet wird. Der Hauptvorwurf besteht darin, daß diese Glaubenszeugnisse nicht ein genuines Anliegen der orthodoxen Kirche zum Ausdruck bringen, sondern daß sie die Reaktion auf eine zum Teil künstliche, von außen in die Orthodoxie hineingetragene konfessionelle Polemik der Reformation und Gegenreformation darstellen. Bereits Friedrich Heiler hat in seinem Werk „Urkirche und Ostkirche"[1]) ausführlich die neuere orthodoxe Kritik an diesen jüngeren nachreformatorischen „Bekenntnisschriften" dargelegt. In den jüngsten theologischen Auseinandersetzungen wie auch dem neusten theologischen Schrifttum, so etwa auch bei George Florowskij in seinem Werk: „Wege der russischen Theologie" (russische Ausgabe Paris 1940; englische und deutsche Ausgabe im Erscheinen begriffen) hat sich diese Kritik noch verschärft. Allgemein ist zu bemerken, daß sich die orthodoxe Kirche ihrem innersten Wesen nach einer genauen begrifflichen Fixierung der einzelnen Punkte der orthodoxen Glaubenslehre bisher überhaupt entzogen hat und daß gerade hierin der Grund der eigentümlichen geistigen Freiheit bestand, die die Orthodoxie in einer so auffälligen und sympathischen Weise von dem theologischen Formalismus der römischen Kirche und der doktrinären Gesetzlichkeit des reformatorischen Konfessionalismus unterscheidet. Das Werk von Karmiris wird sicher auch an den deutschen theologischen Fakultäten als Grundlage für ein Studium der orthodoxen Glaubenszeugnisse freudig begrüßt werden.

2. Die Tatsache, daß die moderne russische Religionsphilosophie im Westen vor allem durch die Persönlichkeit und Werke Wladimir Solowjews bekannt geworden ist, sowie der Umstand, daß besonders die russischen Emigranten wie Sergij Bulgakow, Nikolaj Berdjajew und Nikolaj Arsenjew zu Interpreten der russischen Theologie für den Westen wurden, hat Anlaß zu der Frage gegeben, ob und wie weit diese im Westen so bekannten Religionsphilosophen die echte Stimme der russischen Orthodoxie repräsentieren, d. h. ob ihre Religionsphilosophie als ein legitimer Ausdruck der orthodoxen russischen Kirchenlehre betrachtet werden kann.

---

1) München 1937, S. 192/193.

Eine radikale Verneinung dieser Frage hat Professor Wassilij Winogradow in einem sehr bemerkenswerten Aufsatz der Münchner Theologischen Zeitschrift[1]) ausgesprochen. Seine Argumente verdienen, gerade angesichts der heutigen Diskussion aufmerksam beachtet zu werden. W., der bis zur bolschewistischen Revolution Professor für Pastoraltheologie an der Geistlichen Akademie in Moskau war und jetzt Pfarrer an der orthodoxen Kirche in München-Feldmoching ist, geht von der Behauptung des römisch-katholischen Ostkirchenforschers Tyciak aus, daß es in der orthodoxen Kirche keine amtliche hierarchische Lehr-Autorität gebe und eine orthodoxe Analogie zu dem römisch-katholischen kirchlichen Gesamtbewußtsein nicht vorhanden sei. In diesem Zusammenhang lehnt Tyciak ausdrücklich den repräsentativen Wert der russischen Emigrationstheologen ab, da der Ausgangspunkt dieser bedeutenden und originellen Denkrichtung meistens der neuzeitlichen religionsphilosophischen Spekulation entnommen sei.

Winogradow billigt nun seinerseits durchaus diese zweite These Tyciaks und seine Ablehnung des kirchlichen Charakters der russischen Emigrationstheologie, wehrt sich aber um so energischer gegen die erste These, daß es in der russisch-orthodoxen Kirche keine Theologie gäbe, die als authentischer Ausdruck ihres gegenwärtigen Gesamtbewußtseins gelten könnte. W. stellt vielmehr die These auf, daß eine solche russisch-orthodoxe Theologie als authentischer Ausdruck des orthodoxen Gesamtbewußtseins sehr wohl existiert habe, und zwar erblickt er als deren Träger die Inhaber der theologischen Lehrstühle an den vier Geistlichen Akademien, die bis zur russisch-bolschewistischen Revolution in Moskau, Petersburg, Kiew und Kasan bestanden.

W. entwirft ein sehr aufschlußreiches Bild von der wissenschaftlichen und erzieherischen Arbeit dieser alten russischen Geistlichen Akademien, von ihrer wissenschaftlichen Methode, von ihrer Organisation, von ihrem Promotions- und Examenswesen. Vor allem weist er nachdrücklich darauf hin, daß die orthodoxe kirchliche Richtung der akademischen theologischen Forschung dadurch garantiert wurde, daß sie unter der Aufsicht und Führung der hierarchischen Lehrautorität stand, indem an der Spitze jeder Akademie als Rektor ein Bischof eingesetzt war, der unbedingt die höhere akademische Würde eines Magisters der Theologie haben mußte. Gerade diese hierarchische Aufsicht über die Geistlichen Akademien bildete nach der Meinung W.'s die Garantie der Kontinuität der theologischen Tradition auf Grund der älteren Generation der akademischen Theologen über die jüngeren Vertreter derselben Theologie. Weiter zeigt W., wie die achtzig geistlichen Seminare, aus denen die Priester der orthodoxen Kirche Rußlands hervorgingen,

1) Jg. 3, 1952, Heft 2, S. 125–135.

von den Geistlichen Akademien regelmäßig mit Lehrern versorgt wurden, und auf diese Weise der Geist und Inhalt der Geistlichen Akademie in das Bewußtsein eines jeden Gliedes der orthodoxen Kirche eindrang und jeden Gläubigen dem theologischen Gesamtbewußtsein der Kirche anschloß. W. führt auch eine ganze Reihe von wissenschaftlichen theologischen Werken auf, die aus der Feder solcher Professoren der geistlichen Akademien hervorgingen und in denen sie zu zentralen Problemen der Kirchentheologie, so zur Erlösungslehre oder zu Tolstojs Kritik der dogmatischen Theologie oder zur Gültigkeit der Rechtfertigungslehre Stellung nahmen. Ebenso werden zahlreiche Forschungen zur Patristik, zur Kirchen- und Dogmengeschichte und zu kirchenrechtlichen Fragen angeführt, die aus diesen Akademikerkreisen hervorgegangen sind.

Von diesem Bollwerk der kirchlichen Theologie aus zieht nun W. gegen die Religionsphilosophen der russischen Emigration, vor allem gegen Berdjajew, Bulgakow, Mereschkowskij und andere zu Felde und streitet ihnen das Recht ab, als legitime Interpreten der orthodoxen Theologie betrachtet zu werden. Er versucht vielmehr im einzelnen den Nachweis zu bringen, daß es sich bei den theologischen Systemen dieser Denker um höchst individualistische Produkte handelt, die nach dem Urteil des Professors Popoff höchstens als „theologische Dichtungen" anzusprechen sind.

Die Schlußfolgerung und abschließende These lautet dementsprechend (S. 135): „Als authentische Theologie der russisch-orthodoxen Kirche gilt einzig und allein die russische *akademische* Theologie". Sie allein kommt auch nach Meinung W.'s als eine echte und legitime Partnerin für eine ökumenische Begegnung zwischen Ost und West in Frage.

Die Ausführungen W.'s bedeuten ohne Zweifel eine notwendige Korrektur einer landläufigen Einstellung, die im wesentlichen zur Literatur der russischen Emigration greift, wenn es sich darum handelt, sich über die Theologie der russischen Kirche zu orientieren. W. hat insofern recht, als im Westen ausschließlich die Theologen der russischen Emigration als Repräsentanten der orthodoxen Theologen bekannt sind. Richtig ist auch, daß im Westen sehr häufig die Meinung dieser Theologen und Religionsphilosophen der russischen Emigration einfach mit der orthodoxen Kirchenlehre identifiziert wird.

Trotzdem ist hier zu fragen, ob W. in der Abwertung der modernen russischen Religionsphilosophie nicht zu weit gegangen ist. Sicherlich hat es eine orthodoxe Schultheologie an den russischen Akademien gegeben. Andererseits ist es doch eine unbestreitbare Tatsache, daß die geistlichen Lehranstalten im Rußland des 19. Jahrhunderts der Hort jenes reaktionären Geistes waren, der sich gegen die Reformen auf allen Gebieten des Geistes und der Erziehung sträubte. Es war gerade die Engherzigkeit, der reaktionäre und ganz

auf die Unterdrückung einer Entfaltung des modernen Bewußtseins eingestellte Geist und noch viel mehr der Geist der Mittelmäßigkeit dieser Lehranstalten, der den Widerspruch gerade der großen russischen Denker und der religiösen Persönlichkeiten hervorrief.

Es ist also unmöglich, die wissenschaftlich dürftige und mittelmäßige Schul-Orthodoxie der russischen geistlichen Akademien als alleinigen Exponenten des orthodoxen russischen Gemeindebewußtseins zu erklären. Wenn man diese geistliche Größe innerhalb der Entwicklung der Orthodoxie auch nicht übersehen oder unterschätzen darf, so darf man sie doch auch nicht überwerten und muß sie immer zusammennehmen und in Verbindung bringen mit der explosiven und äußerst produktiven geistigen Reaktion, die sie auf dem Gebiet des religiösen und theologischen Lebens hervorgerufen hat. Die russische Schultheologie des 19. Jahrhunderts wirkte schöpferisch nicht durch ihre Leistungen, die sie selbst hervorbrachte, sondern durch den Widerspruch, den sie durch ihre Mittelmäßigkeit und ihre staatskirchliche Linientreue hervorrief.

Ebenso ist zu bedenken, daß die moderne russische Religionsphilosophie seit Solowjew gerade auf diejenigen fundamentalen Probleme des modernen Lebens einging, mit denen sich die offizielle russische Theologie nicht befassen durfte, weil sie als „revolutionär" galten und außerhalb des Blickfeldes der Scheuklappen lagen, die Leute wie Pobjedonoszew der Kirche aufgesetzt hatten. Niemand wird den Professoren dieser Akademien absprechen, daß sie ganz ordentliche Untersuchungen zur russischen Dogmengeschichte und Patristik und systematischen Theologie vorgelegt haben, aber diese Literatur ist für damalige Lebensfragen völlig bedeutungslos und unproduktiv und von einer bedrückenden geistigen Enge. Im übrigen ist auch diese Literatur inhaltlich längst nicht so orthodox, wie dies W. darstellt, sondern von den verschiedenartigsten protestantischen Richtungen, von Schleiermacher bis zu Harnack, beeinflußt und trägt nach dem Urteil des bedeutendsten Historikers der russischen Theologie, Prof. Florowskij, einen stark „pseudoprotestantischen" Charakter. Für die Theologie gilt im besonderen Maße, was auch ganz allgemein für die geistlichen Wissenschaften Geltung hat: es gibt einen großen Komplex wissenschaftlicher Literatur, die sich durch Ameisenfleiß, Gründlichkeit und Emsigkeit auszeichnet, die alle Quellen und alle sekundäre Literatur beischleppt und deren Ergebnisse trotzdem vollständig belanglos sind. Es ist kein Zufall, sondern ein Urteil der Geschichte, daß kaum eines der von W. genannten Bücher der akademischen russischen Theologie des 19. Jahrhunderts seinen Weg in den Westen gefunden hat. Der Grund hierfür ist nicht ein Unverständnis der Orthodoxie, sondern die Tatsache, daß in der Tat 10 Seiten von Bulgakow mehr an schöpferischem Geist enthalten und eine positivere Anwendung der Ideen der Ortho-

doxen auf die Probleme unserer Zeit darstellen, als dies in vielen Regalmetern der von W. aufgeführten wissenschaftlichen und Zeitschriftenliteratur der Fall ist.

3. In protestantischen Kreisen findet sich häufig der Irrtum, das geistige Leben einer Kirche mit deren Theologie zu identifizieren. Dies ist jedoch bei der Beurteilung der orthodoxen Kirche im besonderen Maße irreführend. Für die Beurteilung des kirchlichen Lebens kommen hier vor allem in Betracht die Kenntnis des liturgischen Lebens, die Kenntnis der Predigtliteratur, sowie der Literatur der Heiligenlegenden, die als Erbauungsliteratur eines Volkes eine so große Rolle spielen. Während über das liturgische und vor allem über das eucharistische Leben eine zahlreiche wissenschaftliche theologische Literatur vorliegt, die zum Teil bereits in früheren Nummern dieses Literaturberichtes besprochen wurde, sind nunmehr auch die beiden bisher unzugänglichen Bereiche des Frömmigkeitslebens der russisch-orthodoxen Kirche erschlossen worden, und zwar die russische Hagiographie durch das Werk „Russische Heiligenlegenden“ [1]) die bisher ebenso unbekannte Welt der orthodoxen Predigt durch das Werk von Kirchenrat Lic. Karl Rose „Predigt der russisch-orthodoxen Kirche“.

Dieses Werk stellt eine erfreuliche Bereicherung unserer Kenntnis des Frömmigkeitslebens der russischen Kirche dar, indem in einem ersten Teil (S. 19–98) eine Geschichte der russisch-orthodoxen Predigt, in einem zweiten, dokumentarischen Teil (S. 105–132) Übersetzungen von charakteristischen Predigten aller Epochen der russischen Kirche gebracht werden. Der erste, historische Teil ist im einzelnen etwas summarisch, gibt aber doch einen umfassenden und im wesentlichen wissenschaftlich wohl fundierten Überblick über die gesamte Entwicklung der russischen Predigt; beginnend mit der Periode des byzantinischen Einflusses vom 11. bis 16. Jahrhundert führt der Verf. den Leser durch die Periode des römisch-polnischen Einflusses vom 16. und 17. Jahrhundert bis zu der Periode der Selbständigkeit der russischen Kirche vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und schließt mit einem besonderen Überblick über die Predigt der russisch-orthodoxen Kirche seit der Oktober-Revolution. In dem zweiten dokumentarischen Teil ist besonders anerkennenswert, daß der Verf. und Übersetzer zunächst charakteristische Beispiele von Predigten der berühmtesten griechischen Prediger der byzantinischen Periode bringt, deren Vorbild die Entwicklung der russischen orthodoxen Predigt so stark geprägt hat. Aus dem weiteren Bereich der altrussischen Predigten findet sich eine treffliche Auswahl der Predigten des Luka Shidjata von Nowgorod, Feodossij Petscherskij, Cyrill von Turow, Serapion

1) Hrsg. von Ernst Benz. Zürich 1953. Verlag Die Waage. 524 S. Ein Bericht über dieses Werk folgt in einem der nächsten Hefte.

von Wladimir, Dimitrij von Rostow, während aus dem 19. Jahrhundert Innokentij von Cherson und Philaret von Moskau mit charakteristischen Predigten zu Worte kommen.

Bei einem in der Ostzone erscheinenden Buch zu diesem Thema war es wohl unvermeidlich, auch den Predigten des heutigen Favoriten des Kreml, des Moskauer Metropoliten Nikolaj, einen besonderen Raum zu gewähren. Während aber die Predigten der byzantinischen Kirchenväter und der russischen Predigten vom 11. bis 19. Jahrhundert 44 Seiten umfassen, nehmen die Predigten des Metropoliten Nikolaj den doppelten Raum ein. Sachlich läßt sich diese Ungleichheit kaum rechtfertigen, denn die Predigten des Metropoliten Nikolaj sind von einer erschütternden stereotypen Uniformität. Würde man diese Predigten anonym in einem späteren Jahrhundert auffinden, so ließe sich mit dem besten Willen aus ihrem Inhalt nicht feststellen, daß es sich um Predigten handelt, die in der Zeit der stalinschen Ära in Moskau gehalten wurden. Sie sind von einer hölzernen dogmatischen Korrektheit und vermeiden sorgsam jede Anspielung oder Bezugnahme auf die Probleme des gegenwärtigen Lebens und der gegenwärtigen Lage der Kirche in der Sowjetunion. Höchstens gerade darin sind sie ein erschütternder Ausdruck der absoluten Sterilisierung der Kirche durch einen Staat, der ihr nur dann ein Wort zur Lage zu sagen erlaubt, wenn dies im Sinn und in der Richtung seiner innen- oder außenpolitischen Interessen ist. So ist die einzige Polemik, die sich in den Predigten Nikolajs findet, gegen die russischen Protestanten, die „Sektierer unserer Zeit, die Evangeliumschristen und Baptisten" gerichtet. Ihnen wird vorgeworfen, daß sie „durch ihren lügenhaften Glauben schwache rechtgläubige Seelen an sich ziehen"; von ihnen wird gesagt, daß sie das Gebot Christi: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit" vergessen haben; und von ihnen heißt es: „Hütet euch vor diesen verführerischen Netzen, ihr rechtgläubigen Leute!", als ob es in Rußland keine anderen Gegner gäbe, gegen die die orthodoxe Kirche zu kämpfen hätte. Gerade hier wird das Doppelgesicht der gegenwärtigen russischen Orthodoxie besonders deutlich: derselbe Metropolit Nikolaj, der hier innerhalb seiner Kirche es für notwendig hält, seine Gläubigen vor dem Einfluß der evangelischen Sekten Rußlands zu warnen, erscheint als Vorsitzender der zahlreichen bolschewistischen Friedenskongresse mit Vorliebe im Kreise nicht-orthodoxer Geistlicher und läßt sich gern mit ihnen für die Auslandspresse fotografieren.

Die einzige spezifisch russische Note seiner Predigten betrifft wiederum einen Zug, in dem der Konformismus der heutigen offiziellen orthodoxen Kirche mit dem russischen Nationalismus stalinscher Prägung hervortritt. Nikolajs Messianismus greift Motive auf, wie sie sich bei Dostojewskij finden, wobei das Charakteristische ist, daß er diesen Messianismus nicht etwa

auf die orthodoxe Kirche beschränkt, sondern auf das ganze russische Volk ausdehnt und so den christlichen Messianismus des alten orthodoxen Rußland einfach auf das moderne kommunistische Rußland überträgt. Er benutzt dabei sogar Formulierungen Dostojewskijs, allerdings ohne diesen Dichter, der bei den Kommunisten unbeliebt ist, namentlich zu nennen, wobei er den von Dostojewskij geschaffenen Mythus vom russischen Volk als Gottesträger-Volk noch um den Mythus von der slawischen Seele bereichert, auf Grund dessen die slawische Seele „weich, mitleidsvoll und sanftmütig" ist. „Das russische Volk hat mit tiefem Ernst und in völliger Hingabe seines Herzens den wahren orthodoxen Glauben angenommen, und es hat diese seine Religiosität durch die Jahrhunderte hindurchgetragen und bis zu unseren Tagen bewahrt. Unser Volk war und bleibt das „Gottesträger"-Volk! Diese Bezeichnung gab ihm einer von unsern großen Dichtern."

Die Gestalt Nikolajs erscheint noch undurchsichtiger, wenn man sich seine Lebensschicksale vor Augen hält. Er wurde in einem der ersten Schauprozesse, die die Bolschewisten nach ihrer Machtübernahme 1918 gegen den Metropoliten von Petersburg veranstaltet hatten, zum Tode verurteilt und später zu lebenslänglicher Zwangsarbeit begnadigt. Seine Familie wurde in den Kämpfen der Revolution von den Bolschewisten ausgerottet. Seine Zwangsarbeit mußte er in einem der schlimmsten und berüchtigtsten der Zwangsarbeitslager, im Kloster Solowki, im Nördlichen Eismeer, abdienen, in dem zahlreiche Bischöfe und Geistliche als Opfer der furchtbaren Lebensbedingungen elend ums Leben gekommen sind. Er galt gerade auch unter den Orthodoxen der Emigration als ein echter Bekenner und Märtyrer. Nun ist er vor einigen Jahren plötzlich aus diesem Zwangslager wieder aufgetaucht und wirkt in der wiederhergestellten russischen Patriarchatskirche als der aktivste Vorkämpfer der Innen- und Außenpolitik des Kreml, besucht die orthodoxen Patriarchate des Vorderen Orient, leitet und präsidiert die verschiedenen Friedenskongresse in der Sowjetunion und den Satellitenstaaten, unter anderen im Mai des vergangenen Jahres einen Friedenskongreß, zu dem nicht nur die Vertreter sämtlicher christlichen Kirchen, sondern auch sämtlicher nichtchristlichen Religionen innerhalb der Sowjetunion eingeladen waren. Wie anpassungsfähig seine Theologie ist, läßt sich am besten daraus ersehen, daß er 1944 eine bei Rose S. 156 ff. abgedruckte Predigt über den Frieden bringt. Dort verteidigt er ausdrücklich die These: Der Friede, den der Herr Jesus Christus der Welt brachte, wohnt nicht auf dieser Erde. Er beweist, daß Kriege zwischen den Völkern und Reichen sein müssen. Der Frieden Christi wird lediglich als ein Frieden der Seele, als ein Frieden des Gewissens definiert, während in den zahlreichen Reden, die derselbe Metropolit auf den verschiedenen Friedenskonferenzen gehalten hat, das Friedensangebot des Evangeliums mit der stalinschen Forderung einer Verteidigung des

Friedens glattweg identifiziert wird. Die Zwielichtigkeit seiner Predigten wird besonders deutlich in einer Predigt (S. 164 f.), in der er die Mutterliebe der orthodoxen Kirche preist und als Beispiel die Rückkehr der der russisch-orthodoxen Kirche entfremdeten Orthodoxen des Auslands nennt: „Seht, welch eine Anziehungskraft besitzt die Mutterkirche, und mit welcher Liebe nahm die Mutterkirche im Laufe des vergangenen Jahres die verirrten und zeitweilig von ihr abgefallenen Kinder wieder in ihren Schutz auf!" Die Liebe der Kirche konnte allerdings nicht verhindern, daß die Unterstellung der uniierten orthodoxen Kirchen der Rußland angegliederten Gebiete Polens und der Karpatho-Ukraine mit polizeilicher Gewalt vorgenommen wurde, wobei zahlreiche uniierte Bischöfe verhaftet, ermordet oder in Klöster eingesperrt wurden, und auch ein großer Teil des uniierten Klerus in den Gefängnissen und Arbeitslagern verschwand. Die orthodoxe Kirche hat inzwischen ihre „Anziehungskraft" auch auf die bisher mit Rom uniierten Kirchen der Satellitenstaaten ausgedehnt, was dort dieselbe Verfolgungswelle wie in den der Sowjetunion unmittelbar eingegliederten Gebieten zur Folge hatte. Metropolit Nikolaj ist inzwischen von der protestantischen theologischen Fakultät Prag zum Ehrendoktor der Theologie ernannt worden.

4. Die Erforschung der russischen Kirche war bisher dadurch besonders beeinträchtigt, daß ein zusammenfassendes Werk über das russische Mönchtum weder in russischer noch in einer westeuropäischen Sprache vorlag. Ein verhältnismäßig geringer Ersatz war dem deutschen Leser erst in jüngster Zeit dadurch geboten, daß sich in dem Werk des Metropoliten Seraphim über die Ostkirche ein von dem serbischen Priester Wassilij Lengenfelder verfaßter Teil über „Das christliche Leben in der Orthodoxie" fand, der S. 255–308 das russische Mönchtum und Starzentum behandelte. Über das Starzentum selbst lag das ausgezeichnete, auf gründlicher Quellenkenntnis aufgebaute Werk von Igor Smolitsch „Leben und Lehre der Starzen"[1]) vor. Doch behandelte auch dieses nur einen – wenn auch charakteristischen – Ausschnitt aus der russischen Mönchsgeschichte. Die deutsche protestantische Forschung war zwar durch Karl Holl nachdrücklich auf das östliche Mönchtum hingewiesen worden, doch waren nach Holls Untersuchungen über das griechische Mönchtum[2]) keine neuen Forschungen mehr vorgelegt worden. Auch Friedrich Heiler konnte in seinem Werk „Urkirche und Ostkirche"[3]) diese Lücke für Rußland nicht ausfüllen und behandelt im wesentlichen das besser erforschte Mönchtum der griechischen und byzantinischen Kirche.

Das Fehlen einer solchen Geschichte des russischen Mönchtums war um

1) Wien 1936, 2. Aufl. Köln 1952.

2) Gesammelte Aufsätze, 2. Band: Der Osten. Tübingen 1928.

3) Die katholische Kirche des Ostens und Westens Bd. I. München 1937.

so mißlicher, als sich ja das religiöse Leben der russischen Kirche jahrhundertelang weniger im Bereich der offiziellen Hierarchie verwirklicht hatte, die nur allzu oft durch die engen Fesseln des Staatskirchentums in der Entfaltung eines echten christlichen charismatischen Lebens behindert worden war; vielmehr war gerade das russische Mönchtum der eigentliche Bereich der Entfaltung der echten religiösen Lebenselemente der russischen Kirche gewesen, und aus dem russischen Mönchtum waren in allen Jahrhunderten die großen Heiligen der russischen Kirche hervorgegangen, die innerhalb der russischen Volksfrömmigkeit nicht zu Schablonen eines unverbindlichen Heiligkeitsideals verblaßt waren, sondern dem frommen Kirchenvolk als leuchtende Führer auf dem Wege des christlichen Lebens vor Augen schwebten.

Um so begrüßenswerter ist es, daß nunmehr zwei Darstellungen der Geschichte des russischen Mönchtums fast gleichzeitig erschienen sind, und zwar die eine in deutscher, die andere in französischer Sprache. Es handelt sich um das Werk von Igor Smolitsch „Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen 988–1917" und um das Buch von M.-J. Rouet de Journel „Monachisme et Monastères Russes".

Von diesen Büchern stellt offensichtlich das Werk von Smolitsch im Hinblick auf die Gelehrsamkeit, die umfassende Erforschung der russischen Quellen und auf die Sorgfalt ihrer Bearbeitung, sowie im Hinblick auf die methodische Verarbeitung des Materials die größere wissenschaftliche Leistung dar. Alle zukünftigen Erforscher der Geschichte des russischen Mönchtums werden Smolitsch zu tiefstem Dank verpflichtet sein, daß er an den Anfang seines Werkes eine erstaunlich umfangreiche Bibliographie des gesamten bisherigen, zumal russischen Schrifttums über das russische Mönchtum und zwar nach den einzelnen Zeitabschnitten und Hauptthemen geordnet vorlegt. Auf diese Weise gibt er dem westlichen Leser die Möglichkeit, in den gewaltigen bisher unbekannten Wald der russischen historischen und theologischen Einzelforschungen auf diesem Gebiet vorzudringen. Ebenso begrüßenswert sind die ausführlichen Tabellen über die Schulen und Gruppen der einzelnen russischen Mönchsväter und Hauptklöster, so etwa über die „Schule" des heiligen Sergij von Radonesh, die Schule des heiligen Kyrill Belozerskij, die Tabellen über die Klostergründungen des 16. bis 19. Jahrhunderts. Ebenso erlaubt ein ausführliches Personenverzeichnis und Verzeichnis der Klöster, sich in der neu erschlossenen ungeahnten Fülle der monastischen Orte und Personen zurecht zu finden.

Die Darstellung selber ist mit einer heute schon fast ungewöhnlich gewordenen wissenschaftlichen Gründlichkeit mit Anmerkungen untermauert, die zeigen, daß der Verfasser die von ihm zusammengestellte Bibliographie auch wirklich in fleißiger Durchforschung ausgemünzt hat. Man hat diese Form wissenschaftlicher Unterkellerung in den letzten Jahren oft genug für über-

holt erklärt und auch vom Gelehrten eine flüssigere Darstellung verlangt, die den Schweiß der Anstrengung bei der Ermittelung der Erkenntnisse nicht mehr so deutlich verrät. Im vorliegenden Fall indes wird jeder Leser besonders dankbar sein, von Satz zu Satz auf die Quellen verwiesen zu werden. Die tröstliche Funktion der Anmerkungen kommt hier besonders wirkungsvoll zur Entfaltung.

In der Darstellung selbst hält sich der Verf. im wesentlichen an die historische Abfolge. Er behandelt zunächst einmal die Anfänge und Blüte des russischen Mönchtums, wobei der erste Aufstieg des Mönchtums im Kiewer Rußland, der heilige Sergij von Radonesh und seine Schule und der Streit zwischen den asketischen Richtungen des Josif Wolozkij und Nil Sorskij eine besonders ausführliche Darstellung erfahren. Entgegen der üblichen Geschichtsmythologie weist Sm. darauf hin, daß das Christentum im Kiewer Staat schon lange vor der offiziellen Bekehrung des Fürsten Wladimir (988–989) Eingang gefunden hatte, und daß auch die Anfänge des russischen Mönchtums schon älter als bisher angenommen sind, und zwar vor allem dadurch, daß griechische Mönche schon während des 8. Jahrhunderts im Zusammenhang mit den Bilderstreitigkeiten vor den ikonoklastischen Kaisern aus dem Bereich des byzantinischen Reiches nach Südrußland flohen. Besonders eindrucksvoll ist die Darstellung der Asketenbewegung unter der Leitung Nil Sorskijs, über die der Verfasser viel Neues auf Grund seiner umfassenden Erschließung der Quellen zu sagen weiß.

In der zweiten Periode der Krise und Verweltlichung wird die kirchenpolitische Ideenwelt in Moskau im 16. Jahrhundert, die Frage der Klostergüter im polemischen Schrifttum und in der Gesetzgebung des 16. und 17. Jahrhunderts, die Grundzüge der Klosterkolonisation in denselben Jahrhunderten beschrieben. Ebenso ausführlich behandelt der Verf. die Klostergüter und Klosterwirtschaft und die allgemeine Gestaltung des Klosterlebens in dieser Zeit. Besondere Aufmerksamkeit wird der Beteiligung des Mönchtums am Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts gewidmet. Auch werden die westlichen Einflüsse und der theologische Streit über die Verwandlung der eucharistischen Elemente, wie auch die Zusammenhänge zwischen Mönchtum und Raskol behandelt.

Bereits aus den allgemeinen Themen wird ersichtlich, daß hier das Mönchtum nicht nur in seiner theologischen Begründung, sondern auch in seiner praktischen, liturgischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Auswirkung erfaßt wird, so daß in der Tat ein eindrucksvolles Gesamtbild aus der Fülle der Einzeluntersuchungen über die verschiedenen Lebensgebiete und Lebensformen des russischen Mönchtums entsteht.

Besonders verdienstvoll ist es, daß sich das Werk nicht mit der Darstellung der älteren Periode begnügt, sondern auch die dritte Periode „Am Scheide-

weg" behandelt, die von der mit Peter dem Großen beginnenden Säkularisationsepoche bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts führt. In dieser Epoche widmet der Verf. des Werkes über die „Starzen" natürlich seine Aufmerksamkeit in einer ganz besonderen Weise dem Starzentum und Asketentum des 18. Jahrhunderts und entwirft hier noch weit über die in dem genannten Werk zusammengetragenen Daten hinaus ein geschichtliches Bild von jener eigentümlichen Form des Einsiedler- und Asketenlebens der letzten Jahrhunderte, die einen so großen Einfluß auf das russische Volk und auf das russische Geistesleben einschließlich der modernen russischen Literatur ausübten.

Das Werk von Igor Smolitsch verdient die allergrößte Anerkennung: beleuchtet es doch einen Ausschnitt des geistlichen und religiösen Lebens des orthodoxen Rußland, der bisher zum mindesten für die westlichen Forscher fast ganz im Dunkeln lag; es ist geradezu überwältigend zu sehen, in welcher Intensität und Breite sich hier ein Strom geistigen Lebens durch die Geschichte des russischen Volkes ergießt, dessen Wirkungen bis in die tiefsten Lebensäußerungen des russischen Volkes hineinreichen. Allerdings ist unter der Fülle der Fakten ähnlich wie in dem Starzenbuch von Sm. die Darstellung des inneren charismatischen Lebens der einzelnen Persönlichkeiten und Schulen des russischen Mönchtums vielleicht etwas zu kurz gekommen, und man wünschte manchmal, daß die Unterschiede zwischen den einzelnen geistlichen Persönlichkeiten dieses umfassenden Lebensbereiches deutlicher und nüancierter hervortreten möchten. Andererseits wäre es schade, wenn Sm., um diesem Anliegen Genüge zu tun, die Fülle seines wissenschaftlichen Materials gekürzt hätte: bildet doch gerade in dieser Hinsicht sein Werk eine unersetzliche Fundgrube, und es ist zu hoffen, daß gerade diese Seite des russischen Mönchtums, die bei Sm. vielleicht etwas zu kurz gekommen ist, mit Hilfe des von ihm selbst festgehaltenen oder erst neu zu Tage geförderten Materials später einmal in einer befriedigenden Weise dargestellt wird.

Neben diesem umfassenden Werk von Smolitsch ist das Buch von M.-J. Rouet de Journel auch für den deutschen Leser in keiner Weise überflüssig, es kommt vielmehr als eine dankenswerte Ergänzung von Sm. in Frage. Zwar ist seine quellenmäßige Grundlage erheblich schmaler als die von Sm., doch ist auch R. de J. als Direktor des „Centre d'études slaves à l'institut catholique de Paris" nicht nur mit den westlichen, sondern auch mit den russischen und kirchenslawischen Quellen des russischen Mönchtums wohl vertraut. Sein Buch behandelt die Geschichte des russischen Mönchtums nur in einem kurzen Überblick (S. 16–54), der sowohl stofflich wie thematisch bei weitem nicht an die Darstellung von Sm. heranreicht. Der Hauptteil des Werkes bemüht sich – gerade hierin liegt die Ergänzung zu Sm. –, ein anschauliches Bild von der Besonderheit der russischen Haupt-

klöster, vor allem des Höhlenklosters von Kiew, des Sergiusklosters der heiligen Dreieinigkeit, des Solowjetzkijklosters, der Lawra des heiligen Alexander Newskij, der Optina Pustyn und der russischen Athosklöster zu geben. Hier gelingt es dem Verf., eine auch stilistisch sehr ansprechende Darstellung der eigentümlichen liturgischen, asketischen, sozialen und auch künstlerischen Sonderformen dieser Klöster zu entwerfen. Besonders verdienstvoll ist, daß er jeder Schilderung auch eine Fotografie der betreffenden Klöster oder wenigstens ihrer Hauptkirchen beigibt.

Die Lektüre dieser beiden Werke läßt es den deutschen Lesern noch deutlicher als Mangel empfinden, daß es eine entsprechende Darstellung des griechischen und byzantinischen Mönchtums, sowie des Mönchtums im Bereich der orthodoxen Kirchen des Balkan und Kleinasiens noch nicht gibt. Es wäre begrüßenswert, wenn neben diese Darstellung der Geschichte des russischen Mönchtums in absehbarer Zeit auch einmal ein Werk treten würde, das sich die Darstellung des griechischen Mönchtums in der altkirchlichen Zeit, in der byzantinischen Epoche und in der Zeit vom Fall Konstantinopels bis zur Gegenwart in einer ähnlichen, umfassenden Weise zur Aufgabe macht.

Ein drittes Werk über das russische Mönchtum behandelt speziell die heute gültigen kirchenrechtlichen Grundlagen des russischen Klosterlebens. Es handelt sich um das in lateinischer Sprache verfaßte Werk von Ioannes Řezáč S. I. „De Monachismo, Secundum Recentiorem Legislationem Russicam". Der Verf. behandelt vor allem die kirchengesetzlichen Verordnungen über das Klosterwesen, wie sie auf dem russischen Konzil von Moskau 1917/18 festgelegt worden sind. Diesem Konzil kommt für die Geschichte der russischen Kirche der neuesten Zeit eine ganz besondere Bedeutung zu, die von der bisherigen kirchengeschichtlichen Forschung noch kaum gewürdigt wurde. Bisher sind über das Moskauer Konzil nur sehr wenige Arbeiten erschienen, die zudem der deutschen Leserschaft kaum bekannt geworden sind. Es handelt sich um die Arbeit von A. Wuyts, S. J. „Le patriarcat russe au Concile de Moscou de 1917–1918" (Rom 1941), die im wesentlichen die Wiederherstellung des russischen Patriarchats und seine kirchenrechtlichen Grundlagen behandelt, und weiter um die Arbeit von Pater Meth. Prichodjko v. Moskau, OFM Cap. „Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der Russischen Kirche" (Brixen 1947). Dieser Reihe von Forschungen schließt sich nunmehr das Werk von Řezáč an, das das russische Mönchtum in der heutigen Gesetzgebung der russischen Kirche behandelt.

Die Arbeit ist um so verdienstvoller, als gerade über dieses Thema bisher maßgebliche geschichtliche und kanonistische Untersuchungen nicht existieren. Der Verf. betrachtet nach einer kurzen Einführung in die Geschichte des russischen Mönchtums die kirchenrechtlichen Gesetze und Vorschriften über die Einteilung, die Errichtung und Auflösung von Klöstern, über die

mittelbaren und unmittelbaren Vorgesetzten, über die Helfer der unmittelbaren Vorgesetzten und über den Mönchs-Rat, über die weltlichen Güter des Klosters und ihre Verwaltung, über die Zulassung zum Mönchstand, über die Studien der Mönche, über ihre Verpflichtungen und Privilegien, über die externe Tätigkeit der Klöster, über die „gelehrten" Mönche, über die Beziehungen der Klöster unter sich und miteinander, über die Entlassung der Mönche aus dem Kloster.

Die besondere Bedeutung der Arbeit besteht darin, daß nicht nur die heute gültigen kirchenrechtlichen Ordnungen dargelegt werden, sondern jeder einzelne Punkt auch geschichtlich erläutert wird durch einen kurzen Blick auf die kirchenrechtliche Behandlung der einzelnen Fragen in dem früheren russischen Mönchtum, so daß auch der Erforscher der Geschichte des Kirchenrechts der russischen Kirche das quellenmäßig sorgfältig fundierte Werk mit großem Gewinn lesen wird.

5. Einen beachtenswerten Beitrag zur besseren Kenntnis der Ostkirche stellen die Zeitschriften dar, die aus dem Kreis der neu sich bildenden deutschen orthodoxen Gemeinden hervor– und zum Teil bereits wieder eingegangen sind. Allerdings haben sich diese Zeitschriften nur in kleinen Kreisen verbreitet. So sind seit 1949 die „Blätter für orthodoxes Christentum" erschienen, herausgegeben von dem orthodoxen Pfarrer Dr. Paulus Zacharias. Sie haben sich zur Aufgabe gestellt, nicht nur den deutschen Mitgliedern der orthodoxen Kirche zu dienen, sondern auch „zu versuchen, die Ostkirche im Westen immer mehr bekannt zu machen und damit einen Beitrag zu leisten für die Wiedervereinigung der Kirchen"[1]). Das ökumenische Anliegen der Zeitschrift kommt in den beiden Aufsätzen von Wolfgang Kretschmer „Die Bedeutung der Ostkirche für die Begegnung der Konfessionen"[2]) und „Gedanken zur Frage der Beziehung zwischen dem deutschen Luthertum und der griechisch-orthodoxen Kirche"[3]) zum Ausdruck.

Die Zeitschrift scheint inzwischen ihr Erscheinen eingestellt zu haben, dafür ist nunmehr eine neue Zeitschrift „Orthodoxie und Christenheit" erschienen, die von dem orthodoxen Pfarrer J. Chrysostomus Elser herausgegeben wird und deren erstes Heft im Januar 1953 erschien. Auch diese Monatshefte sind nicht nur für die deutschen Orthodoxen bestimmt, sondern „möchten auch andern Christen oder Nicht-Christen dienen, die gegenwärtig die orthodoxe Kirche befragen und von ihr etwas anderes erwarten als Exotik oder Evasion und sich nicht nur für sie interessieren, weil sie vielleicht ein fesselnder Gegenstand wenn nicht gar politischer Instrumentalität sein kann". Der Geist dieser Zeitschrift ist insofern erfreulich, als er sich gegen die zur Zeit leider zum Teil beliebte Verkitschung und Romantisierung der Orthodo-

1) Heft 1 September 1949. 2) Heft 1, 1949. 3) Heft 1, 1950.

xie wendet. Ausdrücklich betont der Herausgeber in seinem einleitenden Artikel: „Das Wesen der orthodoxen Kirche . . . ist nicht bloß Ausdruck des griechischen Genius oder der slawischen Seele. Wenn die religiöse Kategorie nicht als autonom und transzendent genommen wird, kann ein ernstes „ökumenisches" Gespräch überhaupt nicht in Gang kommen". An der Zeitschrift ist bemerkenswert, daß sich in ihr auch ein Beitrag des Professors Archimandrit Alexis van der Mensbrugghe findet und zwar ein „Vorwort zur Geschichte des Tagzeitengebetes". Offensichtlich legt der Herausgeber Wert auf eine Verbindung mit der jungen französisch-orthodoxen Kirche. Auch diese verfügt über eine eigene Zeitschrift mit dem Titel „Dans l'esprit et la vérité" (Bulletin pour les chrétiens orthodoxes des pays de langue française). Auch diese Zeitschrift bringt neben Einführungen in die orthodoxe Liturgie und einer Chronik mit Nachrichten über das Leben der heutigen orthodoxen Kirchen auf der ganzen Welt aufschlußreiche Artikel zur Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche; so einen Beitrag zur geschichtlichen Entwicklung des russischen Kirchengesanges von Jean de Gardener[1]) und über das kirchliche Leben im Kiewer Reich vom 10. bis 13. Jahrhundert[2]). Bemerkenswert ist auch ein Bericht über die Gründung eines Archivs der Orthodoxen der russischen Emigration in Paris[3]).

1) Heft 4, 1952. 2) Heft 7/8, 1952. 3) Heft 11, 1952.

Gottesdienst und Geschichte

Von Götz Harbsmeier

Die durch Synoden oder andere Gremien beschlossenen oder entworfenen Agenden werden unter Buchstabe „A" angeführt.

Agende (Entwurf) für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Erster Band: Der Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligem Abendmahl (Die evangelische Messe) Teil I und II. Bearbeitet von der lutherischen liturgischen Konferenz Deutschlands und dem liturgischen Ausschuß der Vereinigten Ev.-luth. Kirche Deutschlands. Ohne Ort und Verlag 1951. 124 S. – Hans Asmussen: Die Lehre vom Gottesdienst. München 1937. Chr. Kaiser. 294 S. – Ders.: Ordnung des Gottesdienstes. München 1936. Chr. Kaiser. 288 S. – Ders.: Abendmahl und Messe. Stuttgart 1949. Evangelisches Verlagswerk GMBH. 37 S. – A. Baumstark: Liturgie comparée, Conférences faites au Prieuré d'Amay. Monastère d'Amay à Chevetogne (Belgique) o. J. IX, 275 S. – Walter Blankenburg:

Kann Singen Verkündigung sein? Sonderdruck: Musik und Kirche 1953, 23. Jahrgang, Heft 5. Kassel und Basel. Bärenreiter-Verlag. 16 S. – Friedrich Buchholz: Liturgie und gregorianischer Gesang. München 1941. Christian Kaiser-Verlag. 24 S. – Günther Dehn: Die Amtshandlungen der Kirche. Stuttgart 1950. W. Kohlhammer-Verlag. 117 S. – Helmut Echternach: Evangelischer Gottesdienst. Hamburg 1948. H. H. Nölke-Verlag. 29 S. – Hilarius Emonds OSB: Archiv für Liturgiewissenschaft, Bd I und II. Regensburg 1950 und 1952. Verlag Friedrich Pustet. XI, 507, 411 S. – Ernst Glüer u. Kurt Jagdmann: Orate fratres. 2. Aufl. Göttingen 1952. Vandenhoeck und Ruprecht. 126 S. – Rudolf Grob: Vom Geheimnis der christlichen Gestaltung, Grundriß einer christlichen Gestaltlehre. Kassel 1950. Joh. Stauda-Verlag. XII, 223 S. – Friedrich Gruenagel: Was ist Taufe? Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth. Stuttgart 1951. Ev. Verlagswerk GmbH. 112 S. – Hans-Georg Haack: Die Amtshandlungen in der evangelischen Kirche. 2., neubearb. Aufl. Berlin 1952. Ev. Verlags-Anstalt. 174 S. (Lizenzausgabe des Leopold Klotz Verlages, Gotha). – Wilhelm Hahn: Gottesdienst und Opfer Christi. Eine Untersuchung über das Heilsgeschehen im christlichen Gottesdienst (Veröffentlichungen der Evang. Gesellschaft f. Liturgieforschung. H. 5). Göttingen (1951). Vandenhoeck und Ruprecht. 142 S. – Johannes Hessen: Das Kirchenjahr im Lichte der Frohbotschaft. Stuttgart 1952. Ehrenfried Klotz Verlag. 417 S. – Renatus Hupfeld: Liturgische Irrwege und Wege. Ein freundschaftliches Wort der Warnung. Gladbeck i. Westf. 1952. Freizeiten-Verlag. 48 S. – Josef Hünermann: Der französische Episkopat und die heutige Sakramenten-Pastoral. Aachen 1952. Herausgegeben vom Priesterseminar des Bistums Aachen. 72 S. – Theodor Klauser: The Western Liturgy and Its History. London 1952. A. R. Mowbray and Co. 63 S. – Hans Kressel: Die Liturgie der Evang.-Luth. Kirche in Bayern r. d. Rh. Geschichte und Kritik ihrer Entwicklung im 19. Jahrhundert. München 1953. Evang. Presseverband für Bayern. 135 S. – Franz J. Leenhardt: Pédobaptisme Catholique et Pédobaptisme Réformé. Etudes Théologiques et Religieuses 1950, 25. Jahrgang, Nr. 3 S. 206. – Hermann Lutze: Das Mysterium der Kirche Christi. Gütersloh 1948. Evangelischer Verlag Der Rufer. 174 S. – Christhard Mahrenholz: Die liturgischen Gegenstände und Geräte des Kirchenraums. Liturgische Richtlinien für die Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers .1949, Heft 3, 24 S. – Ders.: Der Hauptgottesdienst. Liturgische Richtlinien . . . 1949, Heft 2, 34 S. – Ders.: Das Liturgische Verhalten. Liturgische Richtlinien . . . 1949, Heft 1, 30 S. – Alfred Niebergall: Evangelischer Gottesdienst heute. Kassel 1953. Johannes Stauda-Verlag. 32 S. – Joseph Pascher: Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Freiburg Br. 2., verb. Aufl. 1953. Münster i. W. Aschendorff. Erich Wewel-Verlag. 392 S. – Michael Pfliegler: Priesterliche Existenz. Innsbruck-Wien-München 1953. Tyrolia-Verlag. 432 S. – Rietschel-Graff: Lehrbuch der Liturgie. 2. neubearb. Aufl. Göttingen 1951. Vandenhoeck und Ruprecht. Bd I u. II. 515 und 437 S. in einem Band gebunden. – Karl-Bernhard Ritter: Gebete für das Jahr der Kirche. Agende für alle Sonntage und Feiertage des Kirchenjahres. 2. Aufl. Kassel 1948. Johannes Stauda-Verlag. 354 S. – Ders.: Die Liturgie als Lebensform der Kirche. Kassel 1946. Joh. Stauda-Verlag. 40 S.

– Horst Schumann-Hans Kappner: Das Stundengebet. Kassel 1948. Joh. Stauda-Verl. 118 S. – Horst Schumann: Die Erneuerung des Gottesdienstes (Im Dienst der Kirche. Herausg. Walter Lotz. Heft 3). Kassel 1949. Joh. Stauda-Verlag. 41 S. – Gottlieb Söhngen: Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie. Herausg. A. Rademacher und Gottlieb Söhngen. Heft IV). Bonn 1937. Peter Hanstein. 101 S. – Ders.: Der Wesensaufbau des Mysteriums (Grenzfragen..... Heft VI). Bonn 1938. Peter Hanstein. 103 S. – Rudolf Stählin: Der evangelische Gottesdienst. I. Band Geschichte, Lehre und Formen des evangelischen Gottesdienstes in Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, herausgegeben von Karl Ferdinand Müller und Walter Blankenburg. Kassel 1952. Joh. Stauda-Verlag. 80 S. – Wilhelm Stählin: „Mit der Kirche leben", was ist das ? (Im Dienst der Kirche H. 4). Kassel 1949, Joh. Stauda-Verlag, 30 S. – Wilhelm Stählin-Horst Schumann: Die heilige Woche. Ordnungen für die Gottesdienste der Karwoche und die Feier der Osternacht. Kassel 1951, Joh. Stauda-Verlag. 115 S. – Rudolf Utermöhlen: Der liturgische Gebrauch des Liedes. „Liturgische Richtlinien der Evang.-Luth. Landeskirche Hannovers. 1950, Heft 5. 67 S. – Vilmos Vajta: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. Göttingen 1952. Vandenhoeck und Ruprecht. 375 S.

I.

In dieser Zeitschrift (20. Jg 1952 Heft 3) habe ich unter dem Thema „Theologie und Liturgie" Karl Ferdinand Müllers Buch über „Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche"[1]) besprochen.

Bereits in dieser Besprechung handelte es sich für mich um die Bestimmung des positiven Kriteriums für die rechte Theologie und Liturgie des Gottesdienstes. Freilich konnte es sich dort lediglich um einen Auftakt handeln, der in dem Hinweis auf diejenige kirchlich-theologische Arbeit bestand, die innerhalb der evangelischen Kirche in Deutschland nach dem ersten Weltkriege einsetzt und eine evangelische Selbstprüfung im Lichte eines neuen Zuganges der Erkenntnis zur biblischen Botschaft darstellt. Damit, daß diese Botschaft von neuem mit ihrem ursprünglichen Inhalt und mit ihrer ursprünglichen Kraft zu reden begann, steht als Ursache wie auch als Folge die Wiederentdeckung des reformatorischen Zeugnisses im Zusammenhang. Daß an diesem Vorgang vorbei eine rechte Theologie und Liturgie des Gottesdienstes heute nicht zu haben ist, wollte ich zeigen. Daß jedoch die in Deutschland mächtig gewordenen Bestrebungen nach Neuordnung und Erneuerung des Gottesdienstes ursprünglich und auch ihrem Wesen nach nicht auf jener

1) K. F. Müller: Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche. Ein Beitrag zur Frage nach den theologischen Grundlagen des Gottesdienstes und der liturgiegeschichtlichen Entwicklung in der Gegenwart. Kassel 1952. Joh. Stauda-Verlag.

Wiederentdeckung, sondern auf einer merkwürdigen Renaissance „des Liturgischen" oder des „Kultischen" als Lebensform beruhen und daß sie sich fragen lassen müssen, ob und inwieweit sie mit jener kirchlich-theologischen Erneuerung überhaupt vereinbar sind, war die Fragestellung, unter der meine Auseinandersetzung mit dem Buch von K. F. Müller stand. Die Antworten mußten wesentlich negativ sein.

Nun ist es keineswegs etwa so, daß die Repräsentanten der kirchlich-theologischen Selbstprüfung und -Erneuerung unter sich eine Gemeinschaft gleichgesinnter Theologen bilden würden. Es gibt erhebliche Probleme und Gegensätze unter ihnen, ohne die eine kirchlich-theologische Erneuerung auch gar nicht denkbar wäre. Diese Repräsentanten wollen alle keine „Schule" und keine „Richtung" und keinen „Ismus" darstellen. Doch aber sind sie alle zusammen – freilich mit sehr verschiedenen Begründungen – den liturgischen Bemühungen gegenüber – die ja auch wieder recht verschieden sind – zurückhaltend, skeptisch und meist entschieden ablehnend, wiewohl sie damit keineswegs die Liturgie, die Bemühung um die rechte Gottesdienstgestaltung überhaupt ablehnen.

In meinem Aufsatz „Wort und Sakrament in ihrer Bedeutung für die Erneuerung des Gottesdienstes" [1]) habe ich mich inzwischen weiter um die Bestimmung des positiven Kriteriums für die rechte Theologie und Liturgie des Gottesdienstes bemüht. Es kam mir hier darauf an, zu zeigen, daß und wie die Gestaltung des Gottesdienstes durch das *„Wort"* im Wort (der „freien Rede" der Wortverkündigung, wesentlich der Predigt) und im Sakrament regiert werden muß. Rechte Gottesdienstgestaltung kann es nur da geben, wo Wort und Sakrament als verschiedene Mittel der Verkündigung des *Wortes* in ihrer Einheit und Verschiedenheit wie in ihrer Kooperation recht gebraucht werden. Das setzt die rechte Erkenntnis dessen voraus, was das Wort Gottes ist, gibt und nützt. Das aber vermag nur der Glaube. Und also ist der Glaube der rechte „Liturg" und der rechte Prediger. Nur der Glaube, nur die Freiheit dieses Glaubens, nicht aber das „Kultische" oder das „Liturgische" kann der „spiritus rector" für eine jeweils gebotene Gestaltung des Gottesdienstes sein. Das schließt nicht aus, daß der Glaube auch etwas von Liturgie und Kult versteht. Es schließt aber aus, daß die Wesensgesetze des Kultischen oder des Liturgischen den Gottesdienst regieren. Regieren kann nur der Glaube, der in der Liebe tätig ist.

Das Buch von Vilmos Vajta „Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther" gibt mir willkommenen Anlaß, meine bisherigen Bemühungen um eine rechte Theologie des Gottesdienstes fortzusetzen, aus denen die Kriterien erwachsen mögen, unter denen späterhin noch eine Fülle hierher gehöriger Literatur

1) Evangelische Theologie 1953, Heft 6.

zu besprechen sein wird. Indem ich mir dieses reichhaltige, wichtige Buch dazu dienen lasse, jene Bemühungen fortzusetzen, glaube ich, am besten fruchtbar machen zu können, was es bietet, und mich so positiv kritisch mit ihm auseinandersetzen zu sollen.

II.

Der Verfasser des genannten Buches ist Ungar. An der Theologischen Fakultät in Sopron hat er von 1936–1940 studiert, ist dann nach Schweden gekommen und hat seine Studien in Lund fortgesetzt. Das Problem des Gottesdienstes und die Theologie Luthers beschäftigten ihn besonders. Sein Studium geschieht „unter der Anleitung der vornehmsten theologischen Lehrer des Nordens" (Vorwort S. VIII). Heute ist Vajta Leiter der Theologischen Abteilung des lutherischen Weltbundes.

Diese Angaben lassen bereits erkennen, daß Vajta wesentlich als Vertreter des skandinavischen Luthertums und als Mitarbeiter bei der dort seit langem schon im Gang befindlichen Lutherforschung zu gelten hat. Wiewohl diese Arbeit traditionsgemäß in engem Zusammenhang und Zusammenklang mit derjenigen der deutschen Lutheraner steht, gibt es doch auch skandinavische Besonderheiten in den Fragestellungen und charakteristische Nuancen in der Darstellung und im Stil, wobei freilich auch unter den verschiedenen Skandinavischen Ländern und Fakultäten wiederum beträchtliche Unterschiede vorhanden sind, die wir hier nicht zu berücksichtigen haben. Für den deutschen Leser jedoch ist es nicht ohne Bedeutung, sich klar zu machen, daß man in Skandinavien von den modernen liturgischen Fragestellungen, wie wir sie in Deutschland antreffen, in erfreulichem Umfange unberührt geblieben ist. Daher kommt es wohl auch, daß Vajta, darin durchaus seinen schwedischen Lehrern entsprechend, bewußt eine „systematische Untersuchung von Luthers Theologie des Gottesdienstes" bieten möchte, was nach seiner Meinung „den Vorteil haben kann, daß nicht von den Fragestellungen der modernen liturgischen Bewegungen ausgegangen wird, sondern vom Zentrum der Lutherschen Theologie selbst. Luther kann also seine eigene Frage und Antwort frei entwickeln." (Einleitung S. XV Anm. 8.) Die deutsche Literatur zur Lutherforschung und -interpretation wird zwar immer wieder berücksichtigt. Dies geschieht aber meist nur in Anmerkungen und sehr knapp.

Vajta hält es für die „Aufgabe der Forschung bei der Darstellung von Luthers Werk . . ., diese Verbindung zwischen Luthers Theologie und seiner Gottesdienstreform aufzudecken und klarzulegen" (Einleitung S. XV). Es geht ihm dabei darum, das Vorurteil und die damit gemeinsam auftretenden Halbwahrheiten zu destruieren, als sei Luther „liturgisch uninteressiert" gewesen (ebd.). Dies geschieht dadurch, daß der Nachweis geführt wird, wie

für Luther der Gottesdienst keineswegs eine disparate Angelegenheit außer und neben seiner Theologie der Schöpfung, der Christologie, der Ekklesiologie und der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ist, sondern das Geschehen, in dem alles konvergiert, was Luthers Theologie insgesamt meint (Einleitung S. XVIII). Die „Gottesdienstheologie Luthers leitet in das Zentrum seiner gesamten Theologie" (ebd.).

„Niemand möge jedoch meinen – wir möchten dies unterstreichen –, Luther habe alle Fragen der Gottesdienstheologie beantwortet und biete somit eine billige Lösung in dem gegenwärtigen Ringen um die Probleme der Gottesdienstheologie." „Derjenige hingegen, welcher glaubt, an Luther vorüber-gehen zu können, der seine evangelische Position in einer Zeit gewaltigen Umbruchs bezog, sollte durch die Konfrontation mit der Theologie Luthers auf andere Gedanken kommen . . . Unsere Untersuchung hat ihren Zweck erreicht, wenn sie dies durch ein Erarbeiten von Grund und Voraussetzung für allen gegenwärtigen Aufbau einer Theologie des Gottesdienstes einsichtig gemacht hat." (So am Schluß der Einleitung S. XIX.)

Es ist klar, daß nach diesem Programm die Frage nach der Genese der Gedanken Luthers über den Gottesdienst in den Hintergrund tritt, was Vajta selbst ausdrücklich betont.

Was geleistet werden soll ist nicht weniger, aber auch nicht mehr als eine getreue Zusammenstellung der einschlägigen Äußerungen Luthers in systematischer Ordnung, letztere auch gemäß der in Luthers Gedankenwelt selbst obwaltenden Systematik. Man könnte ein solches Unternehmen ein Portrait oder eine Reproduktion der Gottesdienstheologie Luthers nennen, jedenfalls eine möglichst getreue Wiedergabe, ein Bild, aus dem Luther selbst, und nicht der Portraitist sprechen und ansprechen soll. Im Vordergrunde steht nicht etwa die Problematik der Lutherinterpretation. Sie erscheint höchstens anmerkungsweise. Es handelt sich nur um die Darbietung der ganzen Fülle der Äußerungen Luthers aus seinem Gesamtwerk heraus. Diese Äußerungen erscheinen ausführlich zitiert oder durch Hinweise unter dem laufenden Text sowie am Schluß in einem Gesamtverzeichnis der angeführten Luther-Schriften. Vajtas eigener Text will nicht mehr sein als eine Zusammenfassung bzw. Wiedergabe des Luthertextes mit eigenen Worten. So ist es dem Leser sehr leicht gemacht, vergleichend mit dem Luthertext die Wiedergabe zu kontrollieren.

Ohne Frage ist ein solches Werk von sehr hohem Wert für alle, die sich heute mit Fragen der Gottesdienstheologie und -gestaltung befassen. Eine schon lange empfundene Lücke wird ausgefüllt. Vajta läßt Luther wirklich selbst zu Worte kommen, und zwar, so weit ich das beurteilen kann, in nahezu erschöpfender Weise. Der Verfasser gibt auch die entlegenen und widersprüchlichen Äußerungen Luthers wieder und versteht es dabei sehr wohl, davon

den eigenen Versuch, die Vereinbarkeit des Widersprüchlichen aus Luther selbst einleuchtend zu machen, deutlich abzuheben. So erhält man ein wirkliches „Bild", eine gute Reproduktion, die einen auf weite Strecken hin das, was des Verfassers ist, nahezu vergessen lassen.

Es spricht sicher für dieses Buch und seinen Verfasser, daß die Fragen der Interpretation sich dem Leser ungestüm aufdrängen. Ein nicht minder gutes Zeichen ist der unverzüglich gewagte Sprung mitten in das Zentrum von Luthers Theologie überhaupt hinein, weg von jedwedem liturgischen Zauberberg oder jener Walpurgisnachtatmosphäre, die so kennzeichnend für bestimmte deutsche Veröffentlichungen ist.

Auch zeigt sich Vajta, wie die skandinavischen Lutheraner meist, völlig frei von jenem „Subjekt-Objekt-Denken", das gerade auch in den deutschen Äußerungen zur Theologie des Gottesdienstes eine so entscheidende und verhängnisvolle Rolle spielt.

An diesem Denken und Spielen mit den sogenannten objektiven Gegebenheiten der Offenbarung, welche im Gottesdienst zur Darstellung kommen, hängen die „liturgisch interessierten" deutschen Lutheraner mit einer bemerkenswerten und verräterischen Zähigkeit. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint manchem von ihnen, wie auch Vajta ganz richtig bemerkt hat, die liturgische Produktion Luthers „ungenügend und dürftig" (Einleitung S. XVI). „Der ‚liturgisch Interessierte' ist daher oft geneigt, sich anderwärts Rat zu holen als bei der unter diesem Gesichtspunkt als bedeutungslos beurteilten Reformation. Die Ursache ist, daß das liturgische Interesse meist dort *beginnt,* wo es *enden* sollte, und zwar mit der Frage der Gottesdienstordnung. An der Theologie des Gottesdienstes, welche die Ordnung trägt und begründet, scheint das Interesse vorüberzugleiten. Dies kann zum Ergebnis haben, daß man mit fremdem liturgischen Gut der Natur der Sache gemäß auch Elemente übernimmt, die reformatorischer Theologie fremd sind" (ebd.). Dies scheint mir eine treffliche Bemerkung zu sein, die ihre Wirkung auf manchen deutschen Lutheraner, der in der liturgischen Bewegung steht, nicht verfehlen möchte. Vajta bezieht diese Bemerkung besonders auch auf Rudolf Stählin, „Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart"[1]). Er zitiert folgenden Satz von ihm (S. 60): „Wir werden die Grenzen Luthers als Liturgiker klar erkennen müssen. Luther erkennt weder die theologische Bedeutung der liturgischen Struktur noch hat er einen Blick für die Entfaltung des ganzen Heilsgeschehens im liturgischen Handeln" und er sagt dazu: „Die vorliegende Arbeit ist hinsichtlich „des liturgischen Interesses" bei Luther und hinsichtlich seines „Blickes für das Heilsgeschehen im liturgischen Handeln"

1) (Leiturgia I, 1) Kassel 1952.

zu einem anderen Ergebnis gelangt" (Einl. S. XVI). Es folgt dann der bedeutsame Satz: „Vielleicht füllt aber der Verfasser die gleichen Begriffe mit einem anderen Inhalt." In diesem letzten Satz liegt eine gewisse Unsicherheit des Verfassers gegenüber den „liturgisch interessierten" Deutschen überhaupt. Vielleicht ist es doch eine gute, skandinavische Luther-Tradition, die erst einmal die Möglichkeit rein begrifflicher Divergenz vermutet, bevor sie anzunehmen vermag, daß deutsche Lutheraner zu liturgisch interessiert sind, um Luther noch zu begreifen. Höflich ist der Satz jedenfalls.

Andererseits könnte ja die vermeintliche „Grenze" Luthers als Liturgiker gerade die Größe und Gewißheit seiner Glaubenserkenntnis sein. Es ist gut, wenn sich die „liturgisch Interessierten" für ihre „Struktur- und Entfaltungs-Theologie", für eine Theologie des Altars und des sakralen Raumes wie der sakralen Musik fortan nicht mehr auf Luther berufen. Das hier zu besprechende Buch stellt überzeugend dar, daß und warum solche Berufung in der Tat ausgeschlossen ist.

III.

Ich komme nun zum Inhalt und Aufbau des Buches.

1. Die Grundzüge der Theologie des Gottesdienstes bei Luther

a) Nach der Darstellung Vajtas kann und muß Luthers *ganze* Theologie als eine Theologie des Gottesdienstes angesehen werden. Das setzt freilich voraus, daß der Gottesdienstvollzug auf seine eigentliche Bestimmung hin und von ihr her verstanden wird, nicht aber vorzeitig in den Aspekt spezieller, liturgischer „Struktur"- bzw. Gestaltungsfragen tritt. Die Bestimmung aber des Gottesdienstes ist der Glaube, den Gott durch seinen Dienst schafft und durch den der Mensch seinem Gotte allein recht dienen kann.

In diesem Sinn ist der Gottesdienst, und nichts anderes, Gegenstand der Theologie Luthers. Gottesdienst ist nicht etwa angewandte Theologie. Vielmehr ist Theologie ein gottesdienstliches Werk. Es ist nicht die Theologie, die aus sich heraus den Gottesdienst entwirft. Es ist Gottes Dienst am Menschen, der den Glauben und die rechte Erkenntnis des Glaubens über diesen Dienst wirkt.

Der Gottesdienst ist nicht das Geschöpf des Menschen und seiner Theologie, nicht ein von Menschenhand errichteter Tempel. Wohl aber ist der Gott dienende neue Mensch samt seiner Theologie Gottes eigenes Werk. Ist also bei Luther von der Glaubensgerechtigkeit, von der Schöpfung, von der Gemeinde und von ihrer und der Welt Zukunft die Rede, so ist das identisch mit der Rede vom Gottesdienst. Denn was immer vom Glauben geredet ist, das ist damit auch vom Gottesdienst geredet. Denn Glaube *ist* Gottesdienst,

und zwar sowohl Glaube im Sinne von fides, quae creditur als auch Glaube im Sinne von fides, qua creditur. Und wie die Rechtfertigung allein aus dem Glauben an dieser Stelle das Werk radikal ausschließt, so schließt auch der rechte Gottesdienst einen jeden gottesdienstlichen Vollzug aus, in dem das kultisch-liturgische Werk des Menschen mit Gottes eigenem Werk kooperiert, anstatt ihm zu gehorchen.

Gottesdienst ist nicht etwas *neben* dem Glauben, sondern er ist das Ereigniswerden des Glaubens selbst.

Diese Identität von Gottesdienst und Glauben ist für Luther zugleich auch die Identität der Theologie des Glaubens mit der Theologie des Gottesdienstes. Daher darf nach Luther das Interesse an den Dingen des Gottesdienstes nicht erst bei den Fragen der Ordnung beginnen, es muß vielmehr, will es etwas Rechtes leisten, beim Glauben selbst anfangen und bei der Ordnung *enden*.

Diese „Reduktion" des „Liturgischen" auf seine Bestimmung im Glauben allein kann vor der Gesetzlichkeit und Eigengesetzlichkeit der verborgenen Werkerei im Gottesdienstvollzug bewahren. Sie ist nichts anderes als die durch Gottes Wort gebotene Relativierung allen Kultes auf seine Bestimmung hin. Sie ist die Entthronung, die Entmächtigung und damit zugleich die Rechtfertigung des Menschen in seinem Dienst vor Gott. Ist die Rechtfertigung allein aus dem Glauben das Axiom der Theologie Luthers überhaupt, so ist sie eben damit zugleich auch das Axiom der Theologie des Gottesdienstes bei Luther. Denn der Glaube *ist* Gottesdienst.

b) Mit diesem „Axiom" verbunden ist in der Sicht Vatjas Luthers Ausweitung des Gottesdienstes auf das *ganze* Leben des Christen. Wie die Buße Sache des *ganzen* Lebens des Christen ist, so ist das gottesdienstliche Leben des Christen Sache des *ganzen* Lebens. Eine prinzipielle Grenze zwischen Gottesdienst und „Alltag" gibt es nicht, auch nicht zwischen „heiliger" Zeit und profaner Zeit, zwischen „Kirchenjahr" und „bürgerlichem" Jahr. Das gilt auch vom Opfer. Das Gott wohlgefällige „Opfer" ist die Buße des *ganzen* Lebens. Es hat keinen besonderen heiligen Ort. Sein Ort ist Gottes ganze Welt, die ganze Schöpfung, das Leben in jedem Beruf und Stand. Und wie es keine prinzipielle Grenze zwischen heiliger Zeit und profaner Zeit gibt, so auch keine zwischen heiligen und profanen Orten, Häusern oder sonstigen Lokalitäten. Der Gottesdienst ist entweder total und überall, oder er ist überhaupt nicht. Der Unterschied zwischen Kultisch-Heilig und Profan ist prinzipiell aufgehoben. Heilsgeschichte und Weltgeschichte sind nicht ineinander verschlungen, nicht übereinander geschichtet, sondern insofern identisch, als die Welt, Gottes Schöpfung entweder die Geschichte des Heiles oder gar keine Geschichte, d. i. das nackte Unheil, das Verlorenwerden, den Zorn Gottes hat. Wie es nur *eine* Zeit, nämlich Gottes Zeit, Gottes „neues

Jahr" gibt, so gibt es auch nur *einen* Gottesdienst in dieser einen Zeit, die Gott gibt. Unter solchem Aspekt vom Gottesdienst reden bedeutet weder von heiligem Ort, noch von heiliger Zeit, noch von einem heiligen Handeln reden, um dessen nachträgliche „Ausstrahlung" in die „Welt" es sich zusätzlich noch handelt. Vielmehr handelt es sich im Gottesdienst eben um diese „Ausstrahlung" schon selbst. Hier leuchtet Gottes Gnade für die Welt, in der Welt. Der Gottesdienst ist nicht der der Welt entnommene Bezirk, nicht die ihr enthobene Zeit, er ist Gottes Dienst an den Menschen dieser Welt in dieser ihrer Zeit. Wo Kirche ist, da ist und da wird erst wirklich Welt als Welt sichtbar. Da wird der Mensch nicht der Welt und ihrem Tage entrückt, um dann wieder geheiligt in sie „entlassen" zu werden. Da wird er vielmehr von Anfang an der Welt zum Opfer gegeben, wie Christus ihr zum Opfer gegeben worden ist.

Der Dualismus von Kirche und Welt ist dadurch radikal aufgehoben, daß der Gottesdienst selbst in seinem Vollzuge die Versöhnung der Welt mit Gott ist, so daß Gottes Welt wieder Seine Schöpfung ist. Es gibt nicht eine isolierte gottesdienstliche Eigengesetzlichkeit inmitten der Welt, die daneben weiter ist wie sie ist, sondern die Welt selbst ist gemeint und betroffen durch diesen Gottesdienst und wird dadurch wieder Gottes Welt. Gott selbst bewegt sich hin zur Welt und nimmt den Menschen nicht von der Welt, sondern sendet ihn in die Welt, die allein das Rhodos seines Gottesdienstes ist.

c) Immer wieder betont Vajta den Gedanken, daß nach Luther der Gottesdienst fortgesetzte „Kampfhandlung" Gottes wider den Teufel ist. Luther kennt nicht einen Dualismus von Natur und Übernatur, keinen physisch-metaphysischen Gegensatz. Er kennt allein den Dualismus zwischen Gott und dem Teufel. Was Vajta hier an Luther hervorhebt, könnte man sich etwa an dem Liede: „Christ lag in Todesbanden" klar machen. (Freilich weist Vajta selbst nicht auf dieses Lied hin.) Danach wäre Gottesdienst der „wunderliche Krieg, da Tod und Leben rungen. Das Leben behielt den Sieg und hat den Tod bezwungen . . ." Dies „rechte Osterlamm" am Kreuz „in heißer Lieb gebraten" „das hält der Glaub dem Tode für, der *Würger* kann uns nicht mehr schaden". Durch seinen Dienst will Gott den Menschen und die Welt dem Würger entreißen. Der Würger ist der Tod und ist der Teufel, der Widersacher Gottes, der der eigentliche Widersacher des Menschen ist, während dieser, unter der Gewalt der Sünde, Gott für seinen Widersacher, für den Feind, Gott für den Teufel nimmt. Es handelt sich also um einen *personalen,* nicht um einen metaphysischen Dualismus zweier Welten. Gottesdienst ist nicht ein „Prozeß", nicht ein Herbeiführen eines Kontaktes zwischen einem göttlichen „Oben" und einem ungöttlichen „Unten", nicht eine Vergöttlichungsmanipulation an einer ungöttlichen Substanz, nicht eine Verweltlichung oder Selbstverweltlichung eines göttlichen „Es", sondern in ganz

anderem Sinne ein geschichtlicher personaler „Prozeß", den Gott dem Tode und der Gewalt des Teufels in der Welt macht.

d) Hiermit hängt es wiederum auf das engste zusammen, daß in der Sicht Vajtas Luther den Gottesdienst nicht in den Kategorien „sichtbar"-„unsichtbar" theologisch durchdenken kann. Der Gottesdienst unter diese Kategorien gestellt, muß wesentlich ein Problem der Darstellung und Entfaltung von „Unsichtbarem" im „Sichtbaren" werden. Es kann als ein theologisches Axiom ersten Ranges bei Luther gelten, daß Gott schon immer genug dazu getan hat, daß der Mensch Gott als Gott erkenne und anerkenne. Gott ist immer schon „sichtbar" genug, um in seiner „Unsichtbarkeit" erkannt zu werden. Unter dem Titel der Sichtbarwerdung Gottes ist es der Unglaube, der einen verfügbaren gegenständlichen Gott haben will, den er gebrauchen kann nach seinem Belieben. Daß der Unglaube sich nicht an Gott, sondern an seine Abgötter hält, hat nicht darin seinen Grund, daß Gott sich dem Menschen durch das Mittel und die Werkzeuge seiner Schöpfung innerhalb des menschlichen Herzens selbst und auch um ihn herum in den Werken seiner Schöpfung nicht hinreichend bekannt gemacht hätte. Es hat nur darin seinen Grund, daß der Mensch diesen Gott, der sich ihm so zum Gotte gibt, so nicht haben will und sich dafür selber einen Abgott macht, der seinen Wünschen entspricht, damit aber dennoch dem Zorne Gottes nicht entgeht, der ihn seinen Abgöttern „dahingibt". Der Mensch kann sich also nicht damit entschuldigen, daß Gott ihm nicht menschlich begegne. Gott ist ihm immer schon begegnet. Und er verhält sich schon immer zu Gott, ob er nun glaubt oder nicht. Der Mensch kann sich verhalten wie er will: immer verhält er sich damit auch zu Gott, ob er will oder nicht.

So hat der Gottesdienst nicht die Aufgabe, der unwahren Entschuldigung des Unglaubens, er *könne* nicht glauben, während er in Wahrheit nicht glauben *will*, recht zu geben durch irgendeine noch so wohlgemeinte Vergegenständlichung Gottes. Denn dadurch wird auch Gott, der Vater Jesu Christi nur zum Abgott gemacht.

Demgegenüber läßt sich der Glaube an den gegebenen Zeichen und Mitteln der Selbstvergegenwärtigung Gottes genügen. Der Glaubende sieht mit den Augen die er „im Kopfe" hat, ja er nimmt mit den fünf Sinnen, die er seinem Schöpfer als Zeichen und Mittel verdankt, eben an den Zeichen in der ganzen Schöpfung Gottes Werke und Wohltaten wahr. Er weiß einen sehr menschlichen Ruf als Gottes Berufung in ein Amt zu nehmen. Es liegt nicht an dem Mangel an Gottes Zeichen, Werken und Mitteln, wenn der Mensch nicht glaubt. Es liegt ganz allein daran, daß er nicht glauben *will*. Deshalb geht es im Gottesdienst nicht darum, Mittel und Wege zu ersinnen, auf denen Gott den Menschen noch näher gebracht werden kann, als er ihnen schon ist. Es geht nur darum, die Mittel, Zeichen und Wege zu erkennen und zu

gebrauchen, deren Gott sich selbst schon bedient hat. Und man wird daran reichlich genug haben. Der Glaube wird finden, daß Gott in keinem seiner Mittel und Wege zu überbieten ist.

Dieses Axiom richtet sich sowohl gegen die römische Konzeption der Messe als auch gegen die Schwärmer. Denn die Einen „*gebieten* zusätzliche Menschensatzungen in Gestalt von sakrosankten Zeremonien; die Anderen aber *verbieten* die Zeichen und Mittel überhaupt" (S. 321): beide verleugnen damit, daß Gott selbst schon immer dem Menschen menschlich genug begegnet ist. Sie verleugnen aber auch die Freiheit und damit die Verantwortung, mit der Christen Gottesdienst halten sollen.

e) Endlich stellt Vajta Luthers bekannte Interpretation des ersten Gebotes an die Spitze seiner ganzen Wiedergabe von Luthers Gottesdienstheologie. Bereits hier sind alle weiteren Darlegungen grundgelegt. Weitab von jedem religionspsychologischen Zirkel läßt Vajta mit Luther Gott Gott sein. Andererseits aber wird Gottes Gottsein von vornherein nicht als „leerer Formalbegriff" (S. 8) gefaßt, sondern, im Lichte der ergangenen Offenbarung, als des Menschen unentrinnbares Heil oder Unheil verstanden. Niemand kann „neutral" von Gott reden. Denn Gott gegenüber gibt es keine Neutralität, weil der Mensch Gottes ist, mit oder wider Willen. In dem Lichte dieses sich selbst mitteilenden Gottes gesehen, kann und muß gesagt werden, daß sich der Mensch schon immer zu Gott verhält, indem er Ihm Glauben schenkt und vertraut, oder sich versagt, ohne jedoch aufhören zu können, ein Glaubender und Vertrauender zu sein, Glaubender und Vertrauender in dem Sinne nämlich, daß es unentrinnbar zu seinem Wesen gehört, zu glauben und zu vertrauen und zu haben, woran er sein Herz hängt: sei es Gott oder Abgott. Es ist klar, daß diese Sicht den Glauben bereits voraussetzt, bzw. eben die Sicht des Glaubens ist, für den die Tatsache, daß der Mensch nicht sein kann, ohne zu „glauben", nicht den Wert eines nachträglichen Beweises, wohl aber den einer echten Glaubenserkenntnis hat. Weder Gott selbst noch der Glaube können aus jener Tatsache „abgeleitet" werden. Weder Gott noch der Glaube an ihn sind ableitbar. Einen Gott haben kann der Mensch nicht, es sei denn, er habe ihn im Glauben. Gottes Gottsein für mich besteht darin, daß Gott mir mein Gott *wird*. Und er *wird* mein Gott, indem er mich zu einem Glaubenden macht. Und in solchem Glauben werde ich dessen inne, daß ich Gottes bin, daß nicht er das Geschöpf meines Glauben-müssens, sondern daß ich samt meinem Glauben sein Geschöpf bin.

Dies setzt voraus, daß Gott, bevor ich bin, Gott ist. Es bedeutet aber auch ebenso, daß dieses Gottsein Gottes extra nos nur erfahrbar wird, indem Gott pro me, indem er *mein* Gott wird.

Dies hat nun für den Gottesdienst die Bedeutung, daß der Glaube und Gott so zusammengehören, daß abgesehen vom Glauben, außer *im* Glauben

nicht recht von Gott die Rede sein kann, daß aber auch abgesehen von Gott, außer *in* dem Geschehen seines Wortes an mir weder Glaube noch Unglaube da sein können. Nur weil und insofern Gottes Wort fort und fort geschieht, gibt es Glauben und kann es auch Unglauben geben. M. a. W.: Gottesdienst und Glaube gehören so zusammen wie der Täter und seine Tat. Gott ist der Täter, der Vollbringer seines Wortes. Der Glaube ist Seine Tat. Und der Unglaube charakterisiert diese, Seine Tat als Geschenk, zu dessen Annahme Gott nicht zwingt. Der Glaube ist reines Geschenk. Der Unglaube ist volle Schuld. Die Annahme des Geschenkes ist Gnade. Ihre Verweigerung ist Schuld. Von da aus gibt es schlechterdings *keine* Möglichkeit, den Gottesdienst so anzusehen und ihn dann auch so zu gestalten, als werde hier einerseits ein rundherum fertiges Werk Gottes als in sich fertiges Objekt dem Menschen vorgelegt, dargeboten, auf das hin andererseits der Mensch sich nun entscheiden soll, ob er glauben wolle oder nicht. „Es handelt sich also beim Gottesdienst nicht um die menschliche Reaktion, die menschliche Antwort auf das Gottesverhältnis. Eine solche würde nämlich einen autonomen Menschen voraussetzen, frei von Gott und mit der Möglichkeit der Entscheidung darüber, ob er überhaupt einen Gottesdienst haben will oder nicht" (S. 24).

Da nun aber der Mensch eben diese Möglichkeit der Entscheidung *nicht* hat, besteht der Dienst Gottes am Menschen eben darin, daß Er ihm diese Möglichkeit schenkt. Darum kann Vajta mit Recht sagen: „Offenbarung und Gottesdienst sind sachlich ein und dieselbe Realität: die Gemeinschaft von Gott und Mensch unter irdischen Bedingungen" (S. 24). Das will heißen: Indem Gottes Offenbarung im Gottesdienst mir zugut geschieht, geschieht kein „spectaculum" *vor* mir, so sehr mich dies auch „angehen" mag. Es geschieht vielmehr Gottes eigenes Werk *an* mir. Meine Betroffenheit kann nicht die des Zuschauers, nicht die des „Zeugen" in *diesem* Sinn des Augenzeugen sein. Es ist vielmehr die Betroffenheit des Angeklagten, der *sein* Urteil empfängt, des „Zeugen", der selbst durch das an ihm vollbrachte Werk Gottes gezeichnet ist. Daß die Offenbarung Gottes als Dienst an uns solche Betroffenheit und solche Zeugen, die so gezeichnet sind, schafft, ist nicht ein abtrennbarer Zug an ihr, nicht etwas, was sich erst noch fragt, nachdem sie geschehen ist, sondern das ist sie selbst. Darin besteht sie. Sie hat keine Tatsächlichkeit „an sich", abgesehen davon, daß sie Gottes gelingendes Tun an mir ist. Ihr Werk, das bin ich so oder so, im Glauben oder im Unglauben.

Weil in diesem Sinne Glaube und Gott zuhauf gehören, darum ist mit diesem theologischen Axiom Luthers die Axt an die Wurzel aller derjenigen gottesdienstlichen Konzeptionen gelegt, denen es irgendwie um die Entfaltung eines objektiven Heilsgeschehens durch das Mittel der liturgischen Struktur geht, oder gar um die Teilhabe an einem „absoluten himmlischen Gottesdienst". (So W. Hahn in seinem hier noch zu besprechenden Buch.)

Man kann dem nur zustimmen, wenn Vajta so stark betont, daß jede Vergegenständlichung Gottes in ein darstellendes kultisches Handeln hinein notwendig den autonomen Menschen voraussetzt, der auch gern autonom, von sich aus zum Glauben kommen möchte, wenn er nur objektive Fakten hat, deren er sich mächtig weiß. Der Verfasser hält auch eine mehr pädagogische Auffassung von Luthers Gottesdienstheologie für verfehlt, derzufolge der Gottesdienst mit seinen Zeremonien nur der Reizung zum Glauben dienen soll, der, wenn er vorhanden ist, dieses Gottesdienstes dann nicht mehr bedarf. Diese und die liturgische Auffassung des Gottesdienstes können sich nur auf halbe Wahrheiten bei Luther berufen. Sie treffen aber nicht die wirklichen Intentionen Luthers.

„Diese Problemstellung entspricht einer während des 19. Jahrhunderts herrschenden Kirchenauffassung, die in die Diskussion der Gegenwart übernommen worden ist, nämlich dem im Subjekt-Objekt-Schema gehenden Kirchenbegriff. Dieses Schema läßt sich jedoch nicht auf die Theologie Luthers anwenden. Bei der diesem Schema entsprechenden Frage nach dem Subjekt und Objekt des Kultus, die in liturgischen Darstellungen oft auftritt, läßt sich das Wesentliche in der Gottesdienstheologie Luthers nicht erfassen, da bei ihm die Einheit von Gott und Glauben einen derartigen Gedankengang nicht zuläßt." Man atmet auf, wenn man diese Worte (S. 33/34 in der Anm. 82) liest und dabei daran denkt, daß es denn doch wohl nur die deutschen Lutheraner sein mögen, die in der Diskussion um die Entmythologisierung sich diesem Denkschema Subjekt-Objekt völlig verfallen zeigen. Diese Deutschen können sich dafür jedenfalls nicht auf ihren Luther berufen. Das gilt auch für die gottesdienstlichen Arbeiten der VELKD entsprechend.

2. Die Durchführung der Wiedergabe von Luthers Gottesdienstauffassung

Vajta kontrastiert nach der Darstellung der Grundzüge von Luthers Gottesdienstheologie in kritischer Auseinandersetzung mit den früheren Lutherinterpretationen Luther mit der katholischen Meßauffassung. Geht es Rom um das sacrificium (das opus bonum, meritum) so geht es Luther um das beneficium (testamentum, donum). Diese Kontrastierung geschieht durch die Schilderung der Geschichte der Messe: Von der Einsetzung durch Christus bis zum Meßopfer.

Im Gegensatz zu dieser Entwicklung will Luther die Wiederherstellung der Stiftungsgemäßheit der Messe. In dieser Messe handelt der barmherzige, nicht der zornige Gott. Die Messe ist Gottes Gabe und nicht Opfer (Testamentum, nicht sacrificium). Der rechte *Gebrauch* der Messe ist der Glaube und nicht das Werk. Die Messe ist nicht ein gutes Werk des Menschen, sondern Gottes gutes Werk am Menschen. Luther ist von seinen Voraussetzungen aus notwendig Gegner der Privatmesse und Verfechter der Communio-Messe.

Die Sakramente gehen die Einzelperson *innerhalb* der Gemeinde an, nicht die Einzelperson für sich allein. Ja die ganze Menschheit ist die Empfängerin der Wohltaten Gottes.

Luther lehnt das Meßopfer radikal ab. „Was Luther vom Opfer Christi sagt, ermöglicht schwerlich die Betrachtung der Messe als Opfer in der evangelischen Theologie" (S. 99). Die katholische Meßopfertheorie ist nichts anderes als die gottesdienstliche Konzeption ihrer Rechtfertigungslehre. Luthers Angriff auf diese Konzeption ist nichts anderes als die gottesdienstliche Konzeption der Glaubensgerechtigkeit, die das Werk als mitwirkendes Tun radikal ausschließt.

Ist das priesterlich mitwirkende Werk in der Messe ausgeschlossen, so bleibt die Frage: „worin besteht die Gabe, die Gott im Gottesdienst schenkt? und die andere: worin besteht die Teilhabe des Glaubens im Gottesdienst?" (S. 113).

In zwei ausführlichen Abschnitten behandelt der nun folgende zweite Teil des Werkes diese beiden Fragen. Es wird erstens dargestellt der Gottesdienst als Werk Gottes und zweitens als Werk des Glaubens, „wobei wir doch zu beachten haben, daß die beiden Abschnitte eine Ganzheit bilden" (S. 113).

Luthers Kampf um die Wiederherstellung der rechten Theologie des Gottesdienstes ist ein Kampf um die Rückführung der Predigt des Wortes Gottes in das Zentrum des Gottesdienstes. „Das man gottis wort geschwygen hat, und alleyn gelesen und gesungen ynn der kirchen, das ist der ergiste missbrauch" läßt Vajta Luther (S. 118) sagen. Das Wort „ym schwange" im Kampf wider Abgott – auch die christliche Abgötterei – und Teufel kann nur das *verkündete* Wort der freien Rede der Predigt sein. „Daher ist jede Vorstellung vom Wort, in der es aus dieser Kampfsituation gelöst und in eine vom Kampf unabhängige Sphäre verlagert wird, in welcher man dem Wort sozusagen Objektivität zuschreibt, ohne daß es beanspruchte, anredete, träfe, richtete und aufrichtete, eine von derjenigen Luthers völlig abweichende Vorstellung" (S. 121). Dazu an gleicher Stelle das Lutherzitat: „Und es sind doch ja nicht Lesewort, wie sie meinen, Sondern eitel Lebenwort drinnen, die nicht zum speculieren und hoch zu tichten sondern zum leben und thun dargesetzt sind."

Das verkündigende Wort offenbart hier und jetzt die Werke Gottes. Luther „kann heilsgeschichtliche Ereignisse nicht *an sich* betrachten. . . . Geschieht das geschichtliche Werk Christi nicht *an uns*, so ist sein Inhalt nämlich schon verändert" (S. 122).

Auf dieses Ym-schwange-sein des verkündigenden Wortes kommt es so entscheidend an wie bei Christus selbst auch, dessen Worte Luther wichtiger sind als seine Wunder: „Denn wenn gleych die wunder werck Christi nicht weren, und wyr nichts davon wüsten, hetten wyr dennoch genüg an dem

wortt, on wilchs wyr nicht kunden das leben haben" (S. 124). Das Heilswerk Christi nützt niemandem, wenn es nicht „ausgeteilet, angelegt und ynn brauch bracht wurde" (S. 125). Und an derselben Stelle: „Wie sols aber ynn brauch komen und aus geteilet werden on durchs wort und sacrament? . . . ym abendmal usus passionis et non factum passionis gehandelt wird . . ." Luther sieht die Schrift nicht als Lesewort zum Spekulieren an, sondern als Predigtwort, als Waffe wider den Satan. Die Schrift muß gepredigt werden, um zu sein, was sie ist: eine Botschaft an die Menschheit (S. 139). Für Luther gibt es das Problem des „garstigen Grabens" der fünfzehnhundert Jahre zwischen Christus und ihm nicht, nicht das Problem der Gleichzeitigkeit, der Gegenwärtigsetzung Christi, weil Christus selbst das Subjekt der Kampfhandlung der Predigt ist. Er selbst ist der Akteur.

Für die Stellung der Predigt im Gottesdienst hat das erhebliche Konsequenzen. Luther folgert gerade aus den Einsetzungsworten zum Abendmahl auch die Einsetzung der Predigt. „als solt er (Christus) sagen: ‚als offt yhr diss sacrament und testament handelt, solt yhr von mir predigen'" (S. 151/52).

Die nun folgenden Ausführungen Vajtas über die Gegenwart Christi im Abendmahl nach Luther sind von besonderer Wichtigkeit.

Ausgehend von Luthers Theologumenon der Allgegenwart Gottes, daß also Himmel und Erde Gottes sind, Gottes gute Schöpfung, die er beständig trägt und erhält und regiert, ausgehend also auch von Gottes Gottsein über Guten und Bösen, Heiden und Christen ist Luthers Ansatz in dieser Frage der Gegenwart Gottes für uns jenseits aller metaphysischen Kategorien eine aus der Offenbarung selbst stammende „Grundkategorie". Luther fundiert die sakramentale Gegenwart Christi nicht mit einer Philosophia perennis, sondern von vornherein mit einer Grunderkenntnis des Glaubens an den Gott, der der Vater Jesu Christi ist.

Ihm geht es nicht um die Frage, wie eine als neutral gedachte, sichtbare Substanz trotz der Inadäquatheit im Verhältnis zu der Substanz, deren Träger sie sein soll, zum Sakrament wird. Gerade ein solcher Ansatz in der Fragestellung ist schon glaubenslos und daher ausgeschlossen. Ihm geht es allein um die Frage, wie die Allgegenwart Gottes – und das bedeutet zugleich unaufgebbar und unabtrennbar die Allgegenwart Christi, der „zur Rechten" des Vaters ist – im Sakrament zur „Gegenwart-für-uns" wird. Da Luther eine „gottlose" Materie oder Element theologisch gar nicht denken kann, weil ja alle Materie und alles Element Gottes und Jesu Christi ist, muß es nicht seine Sorge sein, philosophisch-metaphysisch die Möglichkeit zu durchdenken, nach der Gott in den Dingen gegenwärtig sein kann, ohne in ihnen aufzugehen. Gott ist gegenwärtig. Das glaubt der Glaube. Und das ist auch ohne den Glauben wahr. Die Frage ist aber die: Wie wird, wodurch wird diese Gegenwart eine Gegenwart für uns? Das geschieht durch keinerlei

Manipulation der Wandlung (durch die Konsekration), sondern allein durch das Wort, durch welches nicht der Mensch, sondern Gott selbst sich in seiner Gegenwart kundgibt. Diese Kundgabe besteht darin, daß sie auf den Glauben aus ist. Es gibt keine objektive, kultische Gegenwart Christi, gegenständlich im Sakrament. Um die Gegenwart *für uns* handelt es sich erst dann und dadurch, daß der Empfänger in den Kampf zwischen Glauben und Unglauben gestellt wird (S. 171). Das besagt nicht, daß also der Glaube erst die Gegenwart Christi für uns macht. Es besagt aber, daß Christi Gegenwart für uns im Sakrament durch das Wort, von außen kommend, immer schon vor mir und außer mir seiend, meinen Glauben macht, also schaffendes Wort ist, das die Toten lebendig macht. Luther ist so frei, in diesem Zusammenhang auch von Konsekration zu reden. Er *meint* damit aber keinen objektiv kultischen Vollzug oder Mitvollzug des Geheimnisses der Gegenwart Christi im Abendmahl. Er meint die Verheißung der Gegenwart Christi durch das Wort. Der Gegensatz zur römischen Konsekration, aber auch zu ähnlichen liturgistischen Manipulationen des objektiven Gottesdienstvollzuges, kann nicht radikal genug gedacht werden. Luther weiß gerade infolge dieses ungeheuerlichen, theologischen Instinktes (das entscheidende Charisma des Theologen!) für die Abgründlichkeit dieses Gegensatzes ebenso, daß es *keine* liturgische Form und Formel gibt, die *nicht* dem Mißbrauch ausgesetzt wäre, vor welchem allein der Glaube zu bewahren vermag.

Vajta zeigt durchaus einleuchtend, daß für Luther der Grund für die römische Behauptung einer Gegenwart Christi abgesehen vom „glaubenden Gebrauch der mit dem Wort verbundenen irdischen Elemente" letztlich identisch ist mit dem Grund, aus dem die Schwärmer „den Glauben auf eine himmlische Gabe jenseits der Elemente verweisen" (S. 187). Beide verachten im Grunde die Elemente, als seien nicht auch sie Gottes. Es ist daher auch ganz folgerichtig, wenn Vajta (S. 191) Helmut Gollwitzer beipflichtet, der in „Coena domini" 1937 kritisch bemerkt: „Wer von der Handlung ausgeht, steht damit schon außerhalb der eigentlich lutherischen Abendmahlslehre: das gilt von Melanchton bis Althaus" (ebd.).

Es handelt sich um wirkliche Gegenwart Christi im „Mittel". (Vgl. das oben bereits von den „Mitteln" Gesagte.) Es handelt sich um Wortgegenwart im Mittel.

In einem letzten Teil des ersten Abschnittes handelt Vajta vom Amt. In erfreulicher Weise wird in diesem Abschnitt der lutherische „Amtsbegriff", wie er noch immer landläufig in Deutschland verstanden wird, dadurch gleichsam „entmythologisiert", daß er als „Dienst Gottes für Andere" interpretiert wird. Nicht das kirchliche Amt legitimiert das Wort oder die Sakramente, sondern umgekehrt (S. 196). Wer sich das in allen seinen Konsequenzen klar macht, der wird skeptisch gegen jede naturgemäß mit der Verkul-

tung des evangelischen Gottesdienstes Hand in Hand gehende, meist unbedachte Kultivierung der kirchlichen Ämter, z. B. auch gegen die Episkopalisierung der EKD. Amt ist wirkliche „Knechtsstellung", was nicht rein „erbaulich" als Ausdruck klerikaler Bescheidenheit verstanden werden darf. Nach Luther prägt die Gottesdienstauffassung das Amt, nicht umgekehrt. In einer gewissen Analogie zu dem Ausgangspunkt Luthers bei der Allgegenwart Christi und Gottes bei der Frage der Gegenwart Christi im Sakrament ist für ihn das Amt auch eingebettet in den Gedanken des allgemeinen Priestertums. Alle sind in der Taufe zu Priestern geweiht. Damit wird die für jede Kultreligion unentbehrliche Scheidung von Laien und Priestern außer Kraft gesetzt. Wird nun noch hinzugefügt, was man mit Luther tun muß: Aber nur einer ist der Mittler: Jesus Christus, dann sind alle Getauften im Glauben in und mit Christus „Priester", ihrerseits aber, von sich aus in *keiner* Weise Mittler. Das ist so ausgeschlossen, wie die Werke von der Rechtfertigung durch den Glauben.

Wohl aber ist der zum Dienst Christi beanspruchte Getaufte „Mittel" für Christus, anderen ein Christus zu werden. Das Amt und die Berufung und Ordination zu ihm ist die Inanspruchnahme bestimmter Menschen durch Christus selbst und stellt lediglich eine Ordnung der Liebe dar, der alle unterstehen und die alle als Mitarbeiter Gottes in Freiheit so oder so setzen dürfen.

Was nun noch zu dem zweiten Teil: „Der Gottesdienst als Werk des Glaubens" ausgeführt wird, stellt gleichsam nur den notwendigen, anderen Aspekt des im ersten Teil behandelten Gegenstandes dar. Er bildet mit ihm zusammen eine Ganzheit. Der Glaube ist der rechte Gottesdienst. Wiederum stellt diese Sicht den Gottesdienst von vornherein in die Weite der christlichen Existenz überhaupt. Damit wird die Tendenz zu isolierter Betrachtung des Gottesdienstes rein unter dem „liturgischen" Aspekt gesprengt. Die Dualität von kultischem und profanem Leben wird aufgehoben. Und gerade so bleibt doch dem Gottesdienst, als der Versammlung der Gemeinde unter Wort und Sakrament das seine.

Es tritt nun der Begriff der „Teilhabe" in den Vordergrund. Dieser auch in der römischen Theologie immer wieder verwandte Begriff erfährt bei Luther im Rahmen seiner Grundkonzeption eine charakteristische Veränderung. Er wird zu einer *geschichtlichen* Kategorie, wovon späterhin noch ausdrücklich die Rede sein muß. Hier nur so viel: Teilhabe ist lediglich ein anderer Ausdruck für Glauben, Glaube aber ist seinerseits als geschichtliche Entscheidung eine personale Kategorie, nicht ein Prozeß der Substanzverwandlung des Menschen durch Mitteilung, Eingießung, Einströmen metaphysisch-übernatürlicher Substanzen. Dies alles sind prinzipiell nicht geschichtliche, sondern metaphysische Kategorien. Es ist jedoch, wie Vajta

sehr richtig beobachtet, nicht ohne weiteres statthaft, bei Luther überhaupt von „Kategorien" zu sprechen. Ein im philosophischen Sinne kategoriales Denken will Luther nicht zulassen.

Glaube als Teilhabe ist ganz einfach „Hören des Wortes und Gebrauch des Sakramentes". Er ist wesentlich nicht das Durchströmt-werden durch himmlische Substanz und in *diesem* Sinn ein „Empfangen". Er ist Anerkennung einer Herrschaft, er ist, daß ich dem Worte Gottes recht gebe, daß ich die „Gabe", die sein Wort ist – auch im Sakrament – mir gefallen lasse. Das aber geschieht im Gehorsam. Glaube ist in diesem Aspekt Gehorsam. Gehorsam aber heißt Liebe. Gehorsam und Liebe wiederum sind geschichtliche und nicht metaphysische „Kategorien" wie wir vorläufig sagen möchten. Sie sind die Antwort auf Verkündigung. Man versteht von da aus, daß und warum Luther den Verkündigungscharakter des Gottesdienstes in das Zentrum stellt und deshalb auch das Sakrament von da aus erfaßt. Dieser Verkündigungscharakter kann nur gewahrt werden durch „Wort *und* Sakrament".

Unter dem Gesichtspunkt der „Doppelheit und der christologischen Einheit in der Theologie des Gottesdienstes" beschäftigt sich Vajta mit der Frage: „wie ist es möglich, gleichzeitig die Zusammengehörigkeit der unsichtbaren Kirche (des Glaubens) mit den sichtbaren Gnadenmitteln zu behaupten und die kritiklose Identifikation beider abzulehnen?" (S. 256). Er kommt dabei zu dem Schluß, daß wie der Glaube nicht sein kann, ohne sichtbare Werke zu tun, dennoch aber mit diesen Werken nicht einfach identisch ist, sondern als Glaube immer „unsichtbar" bleibt, so auch die Kirche und der Gottesdienst. Auch letzterer kann nicht stattfinden, es sei denn, er ist ein den fünf Sinnen wahrnehmbarer Vollzug eines „Werkes". Gleichwohl objektiviert sich der Gottesdienst nicht in diese sichtbaren Werke hinein. Sein Eigentliches ist nie ohne die sichtbaren „Mittel" da. Doch aber können die „Mittel" da sein, ohne daß dies auch notwendig das „Eigentliche" des Gottesdienstes garantiert. Die Mittel können nämlich auch „abgöttisch" zur Selbstrechtfertigung des Menschen durch das gottesdienstliche Werk mißbraucht werden. Das heißt nun aber nicht, daß dieser Mißbrauch nicht wirklich an dem „Eigentlichen" des Gottesdienstes geschieht, oder daß er, der Mißbrauch, dieses Eigentliche gleichsam annulliert. Wohl aber heißt es, daß der Mißbrauch der Zeichen des Gottesdienstes auch wirksam Gottes Gericht über der Abgötterei, die da mit ihm getrieben wird, bei sich hat. Und dieser Mißbrauch geschieht nach Luther gerade in der römischen Messe dadurch, daß sie „ex opere operato" ein objektiver Vollzug sein will, in welchem das Unsichtbare (metaphysisch verstanden) zu einer sichtbaren „Gegebenheit" gemacht wird.

Wohl ist unter *dem* Aspekt des Gottesdienstes als Werk *Gottes,* der aber eben der Aspekt des Glaubens ist, Kirche und Gottesdienst mit Wortverkün-

digung und Sakramentsausteilung identisch. Aber das ist das Urteil, zu dem der Glaube aufgerufen wird, in dem der Glaube geradezu besteht. Es ist aber nicht ein Urteil, das abgesehen vom Glauben rein konstatierend zu haben ist. Kirche und Gottesdienst habe ich nur, indem ich glaube; denn Kirche und Gottesdienst bestehen darin, daß in ihnen Glaube *wird*. Glaube wird aber nur in freier, frei geschenkter Entscheidung, nicht in einem naturhaft konzipierten Verwandlungsprozeß, der wesensnotwendig nur möglich wird durch ein mitwirkendes menschliches, priesterliches Werk kultischer Manipulationen. Vajta verwendet hier die Begriffe „sichtbar-unsichtbar" mit Luther ganz unwillkürlich wiederum als „geschichtliche Kategorien". Die „Nichtobjektivierbarkeit" geschichtlicher Entscheidung des Glaubens oder des Unglaubens, für Gott oder den Teufel, wird darin festgehalten, daß Kirche und Gottesdienst (und Glaube) ganz und gar „unsichtbar" sind. Daß aber geschichtliche Entscheidung – und in dem Gottesdienst, den er uns in Christus erweist, entscheidet sich Gott selbst auch ganz und gar geschichtlich – daß aber geschichtliche Entscheidung Entscheidung hier auf dieser Erde ist und also sich auch in jedem Falle irdisch, konkret manifestiert, eben das wird festgehalten darin, daß Kirche und Gottesdienst ganz und gar „sichtbar", ganz und gar auch „Welt" sind. Die „Nichtidentität" dessen, was in Kirche und Gottesdienst „vor Augen" ist, mit dem, was „ihr Herz" – das Gott ansieht – ist (so müssen wir bei Luther die Begriffe „sichtbar-unsichtbar" verstehen) ist nichts anderes als der notwendige Ausdruck dafür, daß Gott in Christus des Menschen ganze Zukunft ist; denn bestünde die Identität, dann hätte der Mensch keine Zukunft. Er könnte nichts werden, was er nicht ist. Kirche und Gottesdienst bedeuten aber, daß der Mensch werden wird und werden soll, was er nicht ist, bedeuten für ihn, daß er eine Geschichte haben soll auf der Erde, eine Geschichte, die er ohne diesen Dienst Gottes nicht haben kann und nicht hat.

Die christologische Einheit der Gottesdiensttheologie Luthers liegt nach Vajta darin, daß Gottes „Für-uns-Sein" in Christus seine damit ins Leben gerufene Entsprechung in unserem „in-und mit-Christus-Sein" hat. In diesem Sinn gehören Glaube und Gott immer zusammen. Beides ist in entsprechender Weise gleich „unsichtbar"-geistlich und „sichtbar" irdisch, weltlich, weil Gottes Kommen in Christus sowohl da ist als auch als das Kommen *Gottes* ständig unsere Zukunft bleibt. Dieses „Unsichtbare" und „Sichtbare" läßt sich nicht lokalisieren. Weder können die Glaubenden von den Ungläubigen unterschieden werden, noch kann das Sichtbare des Gottesdienstes als die „Form" und das Unsichtbare als der Inhalt oder die Substanz des Gottesdienstes postuliert oder konstatiert werden. Dies alles so wenig, wie es möglich ist, Jesus in einen Menschen einerseits und Gott für uns andererseits zu dividieren.

„Das priesterliche Opfer der Gläubigen" verlegt Vajta mit Luther aus der römischen Messe, wo es ein isoliert vollzogener, kultischer Akt des dazu Geweihten ist, in das ganze Leben des Christen. Das beständige Ersäuftwerden des alten und tägliche Hervorgehen des neuen Menschen ist das einzige, das alleinige „Opfer". Die Geschichte des Glaubenden vor Gott und Gottes mit dem Glaubenden ist „Opfer". Das Opfer wird also zu einer Kategorie der Interpretation des Glaubens. Daß nun aber dieses „Opfern" des Glaubens auch ja in der rechten Weise unterschieden werde von dem ein für allemal vollbrachten Opfer Christi, zugleich aber auch zum Ausdruck komme, daß dieses einmalige Opfer Christi die allen Menschen angetane Liebe Gottes ist, wird der Glaube als Lob- und Dankopfer bezeichnet. Dadurch ist die Liebe Gottes in dem Opfer Christi uns *wirksam* angetan, daß sie den Glauben hervorbringt, den Glauben, der reine Dankbarkeit ist. Das hier gebrachte „Opfer" bin ich je selbst. Und es besteht wesentlich auch in dem Bekenntnis meiner Sünde. Alles, was der, der so nicht Gott Opfer *bringt*, sondern Gottes „Opfer" *ist*, tut, ist nicht identisch damit, daß er sich wirklich selbst als Gottes Opfer versteht. Doch kann er nicht Opfer Gottes sein, ohne auch Opfer zu *bringen*. Diese aber beweisen nicht seine Heiligkeit als das Opfer Gottes. Er kann dies und das tun. Er muß und wird es tun. Er wird auch überlegen, was er tut und lassen muß. Er weiß aber, daß das, was er tut und läßt, nicht *Beweis*, sondern nur *Erweis* seines Glaubens ist, den der Gott allein kennt, der die Herzen erforscht. Die dankbare Hinnahme dessen, daß Gott sich im Gottesdienst selbst schenkt, läßt es zu, daß auch das Sakrament als Dankopfer bezeichnet wird. Sofern nämlich das Sakrament im Glauben gebraucht wird, kann es so bezeichnet werden. Die Danksagung darf aber nicht darauf beschränkt werden. Dies gilt um so mehr von der „Anbetung" im Sakrament, als diese, nur auf den kultischen Akt in der Eucharistie beschränkt, Abgötterei wird. Wenn aber Glaube überhaupt auf der ganzen Linie als Anbetung verstanden wird, so darf er auch Anbetung sein, wenn das Sakrament ausgeteilt wird.

In engster Beziehung dazu steht das Gebet überhaupt. Glauben heißt eben auch Beten. In ihm erweist sich der Glaube als Hoffnung auf den kommenden Gott. Das Opfer liegt insofern im Gebet, als es darin der Mensch aufgibt, seine Hoffnung auf sich selbst zu setzen. Er hofft im Gebet auf Gottes Kommen, nicht in den blauen Dunst hinein, sondern weil er weiß, daß Gott kommt und er sich von seinem Kommen zu ihm alles Gute verspricht.

Damit wird das Gebet aus seiner Lokalisierung in einen kultischen Akt (in der Kirche wie auch im Hause) befreit. Der gottesdienstliche Akt des Betens, Lobens und Dankens wird damit keineswegs anulliert, wohl aber wird er im Zusammenhang mit dem Ganzen des Gottesdienstes wie dieser selbst als ein Geschehen verstanden, dessen „Herz" dort schlägt, wo der

Mensch die für ihn selbst unerreichbar tief verborgene Wurzel seines Lebens hat, dort wo die Entscheidungen seiner Geschichte fallen. Dort steht der Tempel Gottes oder die Kapelle des Satans. Dort geschieht die „Kampfhandlung Gottes wider Teufel und Tod". Dort ist das „Innerste" allen Gottesdienstes und aller Abgötterei. Sehe ich recht, wenn ich Vajtas Zustimmung annehme zu der Behauptung, daß es Luthers tiefste, aber auch allzu rasch verlorengegangene theologische Entdeckung ist, daß er dort das eigentliche Schlachtfeld des Gottesdienstes gesehen hat? Und muß man nicht sagen: Nicht der Scharfsinn des theologischen Systematikers und Denkers, sondern das Charisma, auch theologisch nur *eines* zu wollen, hat Luther diesen eigentlichen Ort des Gottesdienstes unverwandt im Auge behalten lassen?

Bedeutet das aber nicht einen tödlichen Stoß gegen die immer lauter werdende These von Gottes objektivem Heilsgeschehen am Altar? Luther weiß sehr wohl, vom Gottesdienst am Altar als einem „Werk des Glaubens" zu reden und dieses Werk als Gottes Werkzeug und Mittel in seiner zentralen Bedeutung hinzustellen und festzuhalten. Höher, als er getan hat, wird man die Predigt als Werk des Glaubens und Mittel, durch das Christus selbst handelt, kaum stellen können. Aber das ändert daran nichts, sondern bestätigt nur um so mehr, daß für Luther der Ort des gottesdienstlichen Heilsgeschehens nicht der Altar, nicht die Kirche (als Raum), sondern die Herzen der versammelten Gemeinde sind. Der liturgische Gottesdienstvollzug, einschließlich der Predigt als Gottes Werk und Werk des Glaubens ist der Weg, auf dem Gott dem Menschen menschlich begegnet. Es gibt keinen anderen Weg. Das ist wahr. Und dieser Weg hat sein Außen und sein Innen, seine Sichtbarkeit und seine Unsichtbarkeit. Aber im Verhältnis zu dem Ziel, das dieser Weg hat, zu der Bestimmung, der er dient, ist er als Ganzes das „Außen". Der Ort aber, an dem geschieht, was Gottes Wort sagt und was das Sakrament darreicht, ist des Menschen Herz. Das ist der Altar. Daß dies nichts anderes ist als die in die Gottesdienstheologie übertragene Glaubensgerechtigkeit Luthers, ist klar.

Darin erweist Gott seine Menschlichkeit, daß er seinen Weg zum Menschen von außen nach innen nimmt, den Weg, wenn man so will, von dem Altar und von der Kanzel, durch alle fünf Sinne hindurch, in des Menschen Herz und von da aus wiederum – aber hier von innen nach außen – in die ganze Welt des Menschen. Was aus diesem Herzen kommt, ist schlechthin alles Gottesdienst als Frucht von Gottes Dienst an ihm.

Aber auch dieser Gottesdienst des „Leiblichen Opfers im Beruf" (S. 309 ff.) begegnet wiederum in einem „Außen" (u. A. auch an einem Altar, falls einer den Beruf hat, Pastor zu sein), das weder im weltlichen noch im geistlichen Bezug als Werk des Glaubens direkt identifiziert werden kann. Es ist gut,

daß Vajta es nicht unterläßt, zu betonen, daß nach Luther die Ausübung eines Berufes im weltlichen Regiment Gottesdienst sein kann und auf alle Fälle Gottesdienst ist, wenn der ihn Ausübende ein Glaubender ist. Damit ist wiederum eine Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem gefallen, die mindestens von dem gleichen Gewicht ist wie die neue Unterscheidung zwischen den Regimenten, die Luther an seine Stelle setzt.

Gerade die Unterscheidung des geistlichen und weltlichen Regimentes ist es, die auch die Möglichkeit aufhebt, den Gottesdienst innerhalb der beiden Regimente zu klassifizieren und in einer Rangordnung einzustufen. Alles Tun dessen, der glaubt, ist Gottesdienst, wie alles, was der Unglaube tut, Abgötterei ist. Die „Äußerungen" des Glaubens wie des Unglaubens sind auf ein und dieselben „Mittel" angewiesen. Der Unterschied liegt nicht in den Mitteln, sondern im Gebrauch der Mittel. Der Gebrauch entscheidet, ob etwas im Glauben getan ist und also geistlich gehandelt ist, nicht die Art der Beschäftigung in einem Beruf. Damit ist die Zonengrenze zwischen geistlich „heilig" und profan niedergelegt. Die Welt des Menschen ist entweder ganz heilig, Gottes dem Menschen geschenkte Schöpfung, oder sie ist ganz des Teufels und des Todes. Für den Glauben ist sie beides zugleich ganz und gar, durch und durch. Für den Unglauben ist sie das Letztere allein durch und durch, ganz und gar. Eine innerweltlich-zonale Einteilung ist ganz und gar unmöglich. Es geschieht also im Gottesdienst im engeren Sinne von Wortverkündigung und Sakramentsausteilung gar nichts anderes als was im Leben eines Postschaffners geschieht, der glaubt: das Werk Christi geschieht durch das Mittel des Werkes des Glaubens. Es geschieht nichts anderes. Aber dasselbe geschieht auf andere Weise.

Den Schluß des Buches bildet die Erörterung der Freiheit und der Ordnung im Gottesdienst. Das geht die Bedeutung der „Zeremonien" für den Gottesdienst an. Die Freiheit gegenüber den Zeremonien (d. i. die Gestalt, und zwar die agendarische Gestalt des Gottesdienstes) ist die Freiheit des Glaubens in der Wahl der „Mittel" des Gottesdienstes. Ohne Zeremonien kann es keinen Gottesdienst geben. Freiheit gegenüber den Zeremonien bedeutet nicht die Verneinung derselben, aber auch nicht ihre Bejahung im Sinne eines Gesetzes. Freiheit ist Freiheit *von* den Zeremonien, aber auch *zu* ihrem freien Gebrauch. Der freie Gebrauch und die freie Wahl der Zeremonien stellt die Gestaltung des Gottesdienstes in das Ermessen der Gemeinde, damit aber auch in ihre Verantwortung. Diese Verantwortung ist die Verantwortung der Liebe demgegenüber, dem der Gottesdienst zu dienen hat. Auch hier handelt es sich um lauter geschichtliche Kategorien. Ohne Freiheit hätte der Gottesdienst keine Geschichte, wie die Kirche auch keine Geschichte, weil keinen Glauben hätte. Zeremonien sind wandelbar, und sie bedürfen eines beständigen Wandels nach Maßgabe dessen, was die Liebe erforderlich macht. Die

kultisch-metaphysische Konzeption des Gottesdienstes tendiert notwendig auf zeitlose Verewigung ihrer Formgesetze.

Sie ist wesensnotwendig uniformistisch, weil sie die Einheit der Kirche notwendig mit einer einheitlichen Gestalt und Gestaltung identifizieren muß.

Die lutherische Auffassung des Gottesdienstes ist nach Vajta um der wahren Einheit im Glauben willen reich und frei im Gebrauch der Zeremonien und gebunden, die Frage der Zeremonien in jeder Situation neu aufzuwerfen. Die Zeremonien sind keiner Willkür anheimgestellt, sondern so etwas wie dem „Takt" der Liebe. Sie dienen auch nicht der Darstellung und Entfaltung des Heilsgeschehens. Das ist nicht nötig, weil das Heilsgeschehen sich im Herzen des Menschen selbst „darstellt" und „entfaltet". Sie stehen außerhalb des Gottesverhältnisses. Sie sind nichts anderes als Mittel der Verkündigung und Darreichung des Wortes Gottes bzw. Weisen, die der Glaube sich zu Seinem geordneten Empfang ausdenkt und anbietet. Sie stehen in dem Maße in rechter Geltung, in dem sie das Gewissen nicht an sich binden und dem Verlangen Raum geben, andere und bessere zu finden.

Luther ist auffallend konservativ in der Behandlung der Zeremonien im Gottesdienst. Er ist so frei, in dem alten Material Gutes zu finden, und will sich nicht dem Verdacht aussetzen, durch neue Weisen, Gottesdienst zu halten, die Kirche auf diesem Gebiete zu revolutionieren. Ihm fallen halt keine besseren Weisen ein. Die alten scheinen ihm gut. Schlecht scheint ihm nur der Gebrauch, den man von ihnen macht, und ihr Verständnis, das sich darin zeigt. So bearbeitet er vorwiegend das alte Material (das geschieht auch weithin in seinen Kirchenliedern). Aber das darf nicht übersehen lassen, daß und wieso unter der Hand *dieses* Glaubens die Zeremonien eine radikale Wesensveränderung erfahren. Ihre objektive Relevanz ist völlig preisgegeben. Sie werden nicht ohne den für Luthers ganze Theologie charakteristischen „Humor" gebraucht. Kommt ein anderer, so wird der es vielleicht besser machen. Mir gefällts auch so.

Dies alles bedeutet eine beachtliche „Schmiegsamkeit der Ordnung" (S. 329 ff.). Es erlaubt, die Ordnung nach dem Bedürfnis des Nächsten in der Zeit gemäß dem Gebot der Nächstenliebe zu richten. Es nimmt der kirchlichen Ordnung ihren Jochcharakter und gibt ihr den ihr zukommenden Dienstcharakter wieder. Selbst auch das Kirchenjahr wird als heilszeitliche Überlagerung der Weltzeit seiner ganzen Metaphysik beraubt und als die Gelegenheit rehabilitiert, die notwendige Ruhe dafür zu haben, Gottes Wort zu hören und sich zu diesem Zweck ordentlich zu versammeln. Luther bringt es fertig, selbst den Sonntag als „Feiertag" unter der Hand zu einer Predigt zu machen, die dem Menschen sagt, daß sein ganzes Leben dazu da ist, daß er mit all seinem Tun und Werk in die Ruhe des Todes gegeben werde, damit

Gott sein Werk des Glaubens an ihm tue. Das Kirchenjahr hat keine das Gewissen bindende sakrosankte Relevanz. Es *kann* alle Tage Sonntag sein.

IV.

Der Ertrag

1. Auf Grund der von ihm herausgestellten lutherschen Gottesdienstheologie glaubt sich VAJTA in zwei verschiedenen Richtungen abgrenzen zu müssen: 1. gegen den Liturgismus innerhalb der reformatorischen Kirche, 2. gegen den Antiliturgismus, den er wesentlich durch Karl Barth, Ernst Wolf, Friedrich Gogarten und auch Götz Harbsmeier vertreten sieht. In meiner bisherigen Darstellung ist bereits mitgeteilt worden, daß VAJTA – mit einer gewissen Vorsicht – die „liturgisch Interessierten", deren Interesse dort beginnt, wo es eigentlich enden sollte: nämlich bei den Ordnungsfragen des Gottesdienstes, in der Linie der römischen Meßtheologie sieht. Wir haben – mit Bedacht – in unserer berichtenden Interpretation stark hervorgehoben, was VAJTA von Luther her gegen solche Tendenzen theologisch geltend zu machen hat. Wir gehen darauf nun nicht mehr ein.

Die „Antiliturgisten" – diese summarische Bezeichnung möchte ich hier einführen, wiewohl VAJTA selbst sie nicht gebraucht – sieht der Verfasser, angeleitet durch Luther, mehr in der Linie der Schwärmer. Es ist ein gewisses Leitmotiv in der Darstellung VAJTAS, zu zeigen, daß man im Laufe der nachreformatorischen Kirchen- und Theologie-Geschichte immer wieder unter Berufung auf gewisse Aussagenkomplexe Luthers in der einen oder der anderen Richtung marschiert ist. Dies war immer aber nur möglich durch die Außerachtlassung des diesem Aussagenkomplex gegenüberstehenden – scheinbaren – Gegenteils, für das es wiederum eine Fülle von Belegen in Luthers Schrifttum gibt.

Nach VAJTA gibt es aber nur dadurch den rechten Zugang zum Kern der lutherschen Theologie überhaupt, daß man die Gegensätzlichkeiten verschiedener Aussagenreihen Luthers gleichermaßen sieht und dann die Frage stellt, von wo aus Luther eben gerade das Gegensätzliche sagen *muß*, um recht verstanden zu werden. Das hängt naturgemäß mit dem Zweifrontenkrieg zusammen, in den Luther zeitlebens verwickelt ist. Es ist aber auch wohl die sich dabei herausbildende, eigentümlich luthersche Dialektik der Aussage überhaupt. Das römische, ebenso wie das schwärmerische Mißverständnis, ergibt sich aus der Natur der Sache dann, wenn der Mensch sich ihr gegenüber selbst als Geist und als Leib zu behaupten sucht. Wo das Wort im Schwange ist, da ist auch der Kampf wider diese beiden Mißverständnisse, deren der Mensch bedarf, wenn er am Ersäufen das alten Adam vorbei den Christennamen „verdienen" will.

Das Richtige liegt auch nach der Meinung Vajta nun nicht etwa einfach in der Mitte zwischen diesen beiden Mißverständnissen, etwa in einer Synthese, wie Hegel sie versteht. Es ist vielmehr der Glaube, der diesen fortwährenden Zweifrontenkrieg zwischen Rom und dem Spiritualismus, zwischen „Rom und Sohm", besteht und selbst das nach beiden Richtungen hin zu sagende Gegensätzliche miteinander vereinbart.

Die Frage ist nur, ob im konkreten Fall der von Vajta angenommene Antiliturgismus wirklich Schwärmerei ist. Jener Zweifrontenkrieg ist ja kein Schema, kein Leisten, über den nun jede theologische Divergenz geschlagen werden darf. Es wäre bedauerlich, wenn gerade Vajta hier auch unversehens einem lutherischen Schematismus folgen würde, der doch gewiß gar nicht „luthersch" ist.

Vajta läßt die These Ernst Wolfs, daß das Evangelium die Krisis aller Religion ist (E. Wolf: „Martin Luther, das Evangelium und die Religion" Theol. Ex. heute, Heft 6 München 1934), nur wider die *„falsche"* Religion gelten und sagt: „Es gibt aber auch eine Religion, die durch das Evangelium *erfüllt* wird" (S. 27 Anm. 71). Dies merkt er zu seinem eigenen Satz an: „Die Religion als opus operatum ist nach Luther der Erzfeind des christlichen Glaubens." Vajta sieht die Wolfsche These als Wirkung des Einflusses dialektischer Theologie an. Er muß sich aber fragen lassen, was er denn unter dem *„Es gibt"* eine Religion, die durch das Evangelium erfüllt ist, versteht. Darf man hier fragen, welche Religion er hier meint? oder muß man fragen, worin denn das *„Erfüllen"* von Religion durch das Evangelium besteht? Gibt es eine konkrete Religion *ohne* das opus an der verkehrten Stelle? Gibt es eine konkrete Religion *ohne* opus *operatum* in irgendeiner Form? ohne die Fiktionen des opus operatum der Vernunft, des priesterlichen Kultes, der Selbstbehauptung des Menschen vor Gott?

Gibt es nach Luther außerhalb des Glaubens irgend etwas, was nicht Abgötterei wäre?

Gibt es Erfüllung von Religion, schließlich *aller* Religion etwa anders als dadurch, daß das Evangelium *aller* Religion zur Krisis wird, zum Ärgernis oder zur Torheit? Gibt es von irgendeiner Religion zum Glauben hin Erfüllung im Sinne einer Kontinuität? Oder ist nicht Erfüllung – auch Erfüllung des Gesetzes des alten Bundes – unter allen Umständen *auch* ein Bruch, ein Ende und ein schlechthin neuer Anfang?

Wenn man das unter Erfüllung versteht, was E. Wolf, m. E. *mit* Luther darunter versteht, dann darf man nicht sagen: Es *gibt* Religion, die erfüllt wird, als ob es also auch Religion, nämlich *falsche* Religion gäbe, die *nicht* erfüllt würde. Man muß dann schon sagen: *Alle* Religion wird durch das Evangelium erfüllt. Diese Erfüllung aber *ist* nicht Erfüllung, wenn sie nicht wesentlich in der Krisis besteht. Krisis bedeutet ja doch nicht ein gnaden-

loses, rein destruktives Nein. Sie bedeutet *auch* Gottes unbedingtes Ja zu dem, der in der Abgötterei lebt.

Die These Vajtas von einer *„falschen"* Religion – doch wohl im Gegensatz zu einer *„richtigen"* Religion vor dem Evangelium scheint mir dem von Vajta selbst entworfenen Bild der Theologie Luthers völlig zu widersprechen. Daß der Mensch in aller Religion nicht aufhört, Gottes Mensch zu sein, vielmehr als solcher gerade auch in der Abgötterei durch Gottes Zorn festgehalten wird, hat Vajta sehr richtig im Anschluß an Luther dargetan. Auch daß die Mittel, die der Glaubende in seinem Gottesdienst gebraucht, auch die der Religion sind, weil es nichts gibt, was der Mensch im Unglauben nicht mißbraucht, nichts aber auch, was er nicht im Glauben recht gebrauchen dürfte, wurde betont. Das alles darf nun doch aber nicht wieder eingeschränkt werden durch eine Distinktion zwischen Religion und Religion unter dem Gesichtspunkt von „richtig" und „falsch"! Für den Glauben gibt es doch nur die *eine* Distinktion, wonach alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist. Es sei hier nur am Rande betont, daß mit *dieser* Distinktion nicht etwa gesagt werden sollte, daß der Glaube etwa nicht die Aufgabe hätte, in seinem Urteilen über eine jeweilige Religion sehr differenzierend zu verfahren und ja nicht in der allgemeinen Sündennacht alle Katzen grau sein zu lassen.

Steht schon in dieser kleinen Anmerkung gegen Ernst Wolf die Frage des Kultischen im Hintergrunde, so tritt diese deutlich hervor in einer, leider wieder nur kurzen Auseinandersetzung mit Friedrich Gogarten. Es geht hier (S. 312) um das Problem: Sakrament und Ethik. In Übereinstimmung mit Gogarten befindet sich Vajta in der Ablehnung des römischen Sakramentalismus und der Begründung des Sittlichen durch diesen. Der Gegensatz beginnt erst da, wo Gogarten daraus den Schluß zieht, daß bei Luther das Sittliche überhaupt nicht mit dem Kultischen in Verbindung stehe. Vajta meint, hier widersprechen zu sollen. Für Luther stehe das Sittliche, *trotz* der Ablehnung der römischen Sakramentsethik, sehr wohl mit dem Kultischen in Verbindung. Wiederum taucht hier gegen Gogarten die Vorstellung des „falschen" Kultus auf. Über das im Zusammenhang mit der soeben behandelten Auseinandersetzung mit Ernst Wolf hinaus wäre hierzu m. E. folgendes noch hinzuzufügen: „Falschen" und „richtigen" Kultus an sich gibt es doch auch nach Vajta im Grunde nicht.

Der „Gebrauch" ist es doch, der den Kultus recht oder falsch macht. Ja, es ist eigentlich der „Gebrauch" und das diesem innewohnende „Verständnis", der das Kultische überhaupt erst zum Kultischen macht, bzw. erhebt. Sieht man in aller Schärfe der Begrifflichkeit die Dinge so an, dann hat doch Luther gar nichts anderes getan als die totale Freiheit vom Kultischen proklamiert, sc. das „Sakramentale" am Sakrament radikal preisgegeben. Nur

kraft *dieser* Freiheit vom Kultisch-Sakramentalen ist er „so frei", sich der Mittel zu bedienen, deren Herkunft ohne Frage im Sakramental-Kultischen liegt. Damit ist die Verbindung nicht nur des Sittlichen, sondern *jede* Verbindung schlechthin mit dem – so verstandenen – Kultischen gelöst. Nicht irgendeine Verbindung bleibt für Luther, trotz der Ablehnung der römischen Konzeption mit dem Kultischen gewahrt. Es wird nicht die eine Konzeption der Verbindung durch eine andere, vielleicht losere, freiheitlichere oder dgl. Konzeption, ersetzt, sondern *jede* Verbindung damit wird fahren gelassen. Festgehalten aber werden die durch den Glauben völlig säkularisierten, profanisierten Mittel. Damit kehrt Luther zum Verständnis und zu dem Gebrauch der Sakramente zurück, den er als stiftungsgemäß ansieht.

Das Kultische wie die Religion ist eine creatura des abgöttischen Menschen. Diese creatura ist als solche hinsichtlich der Motive, die sie geschaffen haben, ganz und gar ein Werk des Unglaubens und steht unter Gottes Zorn. Wenn sich nun der Glaube dieser Werke des Unglaubens bedient, so kann er das nur, indem er ihre Motivation absichtlich außer acht läßt. Ohne diese Motivation aber sind die Werke des Kultischen faktisch tot. Solche toten Werke nimmt nun der Glaube auf und motiviert sie geradezu entgegengesetzt. Ja, man muß sagen, Gott hat diese toten Werke aufgenommen und dienstbar gemacht für einen „Zweck", dessen sie von sich aus in keiner Weise fähig sind. Selbstverständlich hat das Sittliche mit dem so verstandenen Sakrament und Kult allerdings die engste Verbindung. Aber diese Verbindung darf, wenn die Begriffe, die wir brauchen, einen Sinn haben sollen, dann nicht mehr eine Verbindung mit dem Kultischen genannt werden, sondern eine Verbindung mit dem Worte Gottes. Nun ich denke, Vajtas Intentionen liegen doch auf derselben Linie, und es handelt sich hier in der Tat nur um einen Streit um die rechten Begriffe, der freilich seine erhebliche Bedeutung hat. Die kalten Werke des Kultischen und Sakramentalen gehören zu dem Alten, das ganz und gar vergangen ist. Es ist keine Schwärmerei, dies zu sagen, solange anerkannt bleibt, daß Gottes Gnade nirgends sonst als mitten in diesem Gericht am Kultischen, in dessen Werken begegnet. Die Schwärmerei beginnt erst da, wo einer Gott anderswo als in diesem Gericht haben will. Rom und die Schwärmer unterscheiden sich in der Tat nur dadurch, daß die einen Gott im ungebrochen überhöhten Kult und die anderen Ihn im ungebrochen überhöhten Geist unvermittelt haben wollen. Beide wollen die Gnade ohne das Gericht, das Leben ohne den Tod, die Auferstehung ohne das Kreuz.

Was Vatja kritisch zu meinem Aufsatz „Das Problem des Kultischen im evangelischen Gottesdienst" Bultmann-Festschrift, Stuttgart 1949, auf S. 26 bemerkt, halte ich durch die gemachten Ausführungen zu E. Wolf und Fr. Gogarten für hinreichend beantwortet.

Dagegen bedarf es noch einer Stellungnahme zu Vajtas scharfer Polemik gegen Karl Barth (S. 180 und 246 f.). Nicht ohne einen gewissen „antireformierten Affekt" spricht hier der „Lutheraner", der im übrigen für deutsche Begriffe erfreulich wenig von einem solchen hat. Leider handelt es sich wieder nur um eine anmerkungsweise geführte Polemik, die nicht den Anspruch erheben kann, sachlich befriedigend zu sein. Immerhin ist angedeutet, worum es Vajta gegen Barth geht. Für Kritik an Luther ist der Lutheraner ohnehin wohl nicht zu haben, obwohl doch eigentlich der Ertrag einer so eingehenden Wiedergabe der Theologie Luthers gerade auch in der Offenheit für solche Kritik und in der Einsicht in die Notwendigkeit derselben hätte bestehen dürfen. Wo solcher Ertrag ist, da sind auch gewiß die besten Lutheraner.

Was Barth in seiner Kritik an der Abendmahlslehre Luthers diesem vorwirft, gibt Vajta Barth selbst zurück. (Gemeint sind Barths Äußerungen in „Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre". [Die Theologie und die Kirche. 2. Bd] München 1928 und „Die Lehre von den Sakramenten". [Zwischen den Zeiten 7] München 1929). Barth sehe die Abendmahlslehre Luthers in großer Nähe zu der der Papstkirche. Denn wie diese, so setze auch Luther das „Zeichen" mit „dem Bezeichenten" (dem Bedeuteten) gleich. Dagegen Vajta: so kann Barth nur urteilen, weil er seine Kritik an Luther auf einem philosophischen Symbolbegriff aufbaut. Von diesem „Ansatz" aus kann Barth den Unterschied nicht sehen, der zwischen der römischen und der lutherschen „Gleichsetzung" der Zeichen mit dem Bezeichneten besteht. Das Schlimmste aber ist, daß Barth mit Rom die Vorstellung gemeinsam hat, daß die „Schöpfung von der realen Gegenwart Christi entblößt" sei.

Ich glaube nicht, daß Vajta mit solchen Bemerkungen Karl Barth wirklich beikommt. Von 1928/29 bis 1954 ist eine lange Zeit, in der Karl Barth nicht untätig gewesen ist. Nach Lektüre der inzwischen erschienenen Bände der „Kirchlichen Dogmatik" wird man schwerlich, insbesondere, derart von einem philosophischen Ansatz bei Barth sprechen können, wie Vajta das tut. Aber auch selbst wenn man Barths Äußerungen von 1928/29 ganz für sich nimmt, so bleibt immer noch die Frage offen, wie denn Luthers „Gleichsetzung" der signa mit der res nun eigentlich zu verstehen sei. Daß dies eine theologische Kardinalfrage ist, wird auch Vajta nicht bestreiten. Er wird auch nicht leugnen wollen, daß ihre Beantwortung alles andere als eindeutig und einfach wäre. Und er muß sich auch sagen lassen, daß seine eigenen Auskünfte zwar durchaus in Konformität mit Luther die *Richtung* angeben, in denen er sich bewegt, doch aber ihrerseits noch Fragen aufwerfen, denen eine Gottesdienstheologie sich nicht entziehen darf. Ich möchte schon hier meine eigenen Fragen an Luther und auch an Vajta anmelden, Fragen, die sich gerade dann erheben, wenn zugegeben ist, daß der Intention des Theologen Luther nach die Realpräsenz Christi im Sakrament keine dinglich substantielle und

verfügbare sein kann, sondern eine solche „im Mittel", in dem es Gott gefallen hat, sich selbst gegenwärtig zu setzen und mitzuteilen. Irgendwie werden wir uns hier alle, Luther so gut wie Barth und Vajta, hart an der Grenze Roms und auch mit einem Fuß sozusagen in der Philosophie bewegen, wenn es sich darum handelt, jene Intention im theologischen Vollzug gelingen zu lassen. Denn der Theologe hat für seine Arbeit *nur* solche Denk*mittel* zur Verfügung, die der Welt des abgöttischen Menschen entstammen.

Dies, mein Fragen verstärkt sich nur durch das, was Vajta im Zusammenhang des Verhältnisses des Glaubens zum Sakrament gegen Karl Barth sagt (S. 246 f.). Es geht hier um die Manducatio infidelium, welche Vajta Barth gegenüber unter allen Umständen festgehalten wissen will. Die Bemerkungen Vajtas scheinen mir jedoch derartig unzureichend zu sein, daß sie keine Basis für eine fruchtbare Erörterung des Problems darstellen.

2. Zum Schluß möchte ich mit Dank an den Verfasser sagen, was für mich der Ertrag seines Buches ist.

Ich habe das Werk mit dem Interesse dessen gelesen, der auf die Bestimmung des positiven Kriteriums für eine rechte Theologie des Gottesdienstes aus ist. Der Ertrag, der mir dabei zugefallen ist, liegt darin, daß ich in der Wiederentdeckung und Wahrung der *Geschichtlichkeit* des Gottesdienstes den Kern von Luthers Gottesdienst*theologie* sehe. Ich habe dies bereits angedeutet, möchte aber nun noch entfalten, wie ich das verstehe.

a) Darin erblicke ich ein positives Kriterium rechter Gottesdienst*theologie*, daß sie den Gottesdienst als Geschichte, ja als die Geschichte des Menschen in und mit der Welt schlechthin begreift.

Das ist *nicht* so gemeint, als solle damit das gottesdienstliche Geschehen außerhalb des Gottesdienstes gegebenen und geläufigen Kategorien eingeordnet oder gar untergeordnet werden, wohl aber so, daß der Gottesdienst selbst die eigentliche Kategorie all dessen *ist,* was auf Erden Geschichte heißt. Gewiß gibt es Geschichte, Weltgeschichte, geschichtliches Denken verschiedenster Formen und Arten. Gewiß sagen wir nichts, was der Mensch, wer er auch sei und wann und wo er auch lebe, nicht schon irgendwie kennt und erlebt hat, wenn wir Geschichte sagen. Daß es das aber in aller Mannigfaltigkeit gibt, was man Geschichte nennt – auch das, was man das Fristen eines geschichtslosen Daseins zu nennen pflegt –, geht weder zeitlich noch „sachlich" dem Gottesdienst voraus, sondern ist seine *Folge,* seine *geschichtliche* Folge: seine verhängnisvolle aber auch seine hoffnungsvolle Folge.

Der Mensch hat nicht erst einmal seine autonome Geschichte in Neutralität gegenüber Gott, aus der heraus er dann zweitens danach fragt, ob und was für diese, seine Geschichte Gott noch bedeuten könnte. Vielmehr ist die Tatsache, daß er eine Geschichte hat, identisch damit, daß Gott als der Schöpfer ihn als Person, als sein Gegenüber geschaffen hat und ihn als solchen

auch erhält. Nur weil er Person ist, kann der Mensch überhaupt Geschichte haben. Zur Person kann er sich aber nicht selbst machen. Dazu ist er immer schon gemacht. Es ist also der Schöpferdienst, den Gott ihm erweist, indem Er ihn schafft und erhält, der den Menschen als die Kreatur mit Geschichte, als Person „konstituiert". Daß er sich selbst als geschichtliches Wesen vorfindet, ist eine von Gott ihm gewährte, erlaubte und gebotene Qualifikation. Gottes Dienst an ihm ist der Ursprung seines Menschseins, und das ist gleichbedeutend damit, daß Gottes Dienst an ihm der Ursprung und die eigentliche „Kategorie" seiner Geschichte ist. Er ist durchs Wort ins Sein gerufen. Dieses Wort und dieses Rufen ist die „Kategorie" seines Daseins schlechthin, es ist seine Wahrheit. Und diese Wahrheit ist ihrem Wesen nach *„Geschichte"*.

b) Geschichte in diesem Sinne heißt: Freiheit. Geschichtliche Person sein in diesem Sinne heißt: von dem Geschenk der Freiheit leben. Diese, das geschichtliche Dasein des Menschen qualifizierende Freiheit, ist nicht die Freiheit, die der Mensch sich nimmt, sondern die, die Gott ihm gewährt und erlaubt. Wer Geschichte in diesem Sinne sagt, der sagt Freiheit. Wer aber recht Freiheit sagt, der redet nicht von einer Kategorie, über die der Mensch verfügt, sondern von einer „Verfügung" Gottes, durch welche dieser über den Menschen verfügt hat. In dieser Freiheit stehen und bestehen, von ihr den rechten Gebrauch machen und also eine Geschichte haben als Mensch bedeutet nicht, daß es mir erlaubt wäre, diese Verfügung Gottes anzuerkennen oder nicht, sondern es bedeutet, daß ich sowohl Freiheit als auch Geschichte nur *innerhalb* der Anerkennung jener Verfügung allein „habe". Freiheit ist, genau genommen, nicht etwas, was ich *„haben"* kann oder nicht: Ich kann immer nur frei *sein* oder *nicht* sein. Nur wenn ich *frei bin,* habe ich Geschichte. Mein Freisein besteht darin, *daß,* und es besteht nur so lange, *als* ich mich als das Geschöpf der Freiheit Gottes verstehe. Das aber geschieht allein im Glauben. Der Glaube ist die geschichtliche Entsprechung zu dem Werke Gottes, durch das er mich als einen Freien geschaffen hat. Die Freiheit ist nicht das Werk des autonom gedachten Menschen, sondern ganz und gar Gottes Werk. Sich diesem Werk „entsprechend" verhalten bedeutet: sein, was ich *bin,* und zwar *geschichtlich* sein, was ich bin: und das bedeutet: *werden.* Es bedeutet nicht, daß ich mich zu einem solchen *mache,* der ich jetzt noch nicht bin, sondern daß ich selbst ganz und gar Gottes bin, dies aber nur sein kann, indem ich es werde, weil Gott es ist, der mich frei will. Die mit dieser Geschichtlichkeit des Menschen gesetzte Freiheit, die das Sein des Menschen zu einem Werden macht, ist auch gleichbedeutend damit, daß Gott dem Menschen Zukunft gibt. Diese Zukunft ist aber nicht irgendeine, sondern sie ist Gott. Gott ist des Menschen Zukunft. Außer in Gott hat der Mensch gar keine Zukunft. Oder: weil Gott des Menschen Zu-

kunft allein ist, darum ist er frei und hat er Zukunft und also Geschichte nur, insofern er Gott hat.

c) Durch diese, seine geschichtliche Wahrheit ist des Menschen Geschichte auch dann qualifiziert, wenn diese, was der Fall ist, die Folge davon ist, daß der Mensch seine Freiheit verwirkt, indem er sie zu seiner Selbstbehauptung vor Gott und der Welt mißbraucht. Zu dieser Folge kommt es nicht etwa dadurch, daß der Mensch das ihm gegebene Freisein zu seiner Selbstbehauptung *wahrnimmt,* sondern dadurch, daß er in dieser vermeintlichen Wahrnehmung in Wirklichkeit seine Freiheit *preisgibt.* Die Folge ist, daß er mit seinem Freisein notwendig auch seine Geschichtlichkeit als Mensch verliert. Seine ursprüngliche, bestimmungsgemäße Geschichte ist *Heilsgeschichte.* Weil diese Bestimmung unter allen Umständen in Kraft bleibt, *darum* ist das eigenwillige Verwirken, das Sich-dieser-Geschichte-Verweigern notwendig die Geschichte seines Unheils, seines Verlorenwerdens, seines Todes, die Geschichte des Zorns.

d) Die Rede von der Geschichtlichkeit des Menschen abstrahiert nicht von des Menschen Leib und auch nicht von dem kreatürlichen, „lebendigen" und dinglichen Kosmos, nicht von Himmel und Erde, nicht von allem, was der Mensch sichtbar und unsichtbar ist. Sie schließt das alles vielmehr ein und läßt es als des Menschen wirkliche Wahrheit gelten, daß seine Geschichte ihn, den Menschen und die Welt als Geist, Leib und Seele umfaßt, daß also Geschichte immer Geschichte „im Mittel" von Geist, Seele und Leib ist. Seine Geschichte gibt es nicht ohne sein Werk. Sein Werk hat immer Leib, Seele und Geist. Er, der geschichtliche Mensch, ist immer der Leib seiner Seele und die Seele seines Leibes und sein Geist ist nicht, ohne sich leibhaftig und beseelt zu konkretisieren. Seine Freiheit aber, sein Glaube, seine Unfreiheit und sein Unglaube sind das Herz seiner Geschichtlichkeit und als solche nicht in irgendeiner Substanz objektivierbar.

e) Wir sagten schon: Geschichte haben, frei sein, Zukunft haben, nach Leib, Seele und Geist als Gottes freies Geschöpf leben ist gleichbedeutend mit Glauben. Glauben aber heißt: Gott je meinen Gott sein lassen. Nun muß auch gesagt werden, daß in diesem Sinne Nicht-glauben gleichbedeutend ist mit: keine Geschichte haben, nicht frei sein, ohne Zukunft leben und dies alles wiederum nach Leib, Seele und Geist. Das bedeutet konkret als Gottes Geschöpf an das Verderben dahingegeben sein. Durch dieses Dahingegebensein ist die Geschichte des sich seinem Gott verweigernden Menschen gezeichnet. Zu den „notae" dieser Geschichte des Gerichts gehört des Menschen Abgötterei. Diese besteht wesensnotwendig darin, daß er die Einheit von Gottes guter Schöpfung zerspaltet, Geschaffenes zu einem Gott, Gott zu seinem Geschöpf macht. Er kann dies nur, indem er das Gegenüber von Gott und Welt in einen innerweltlichen Gegensatz von heilig und pro-

fan verlegt, und dies nicht ohne das Heilige, das eine geschichtliche „Kategorie" ist, zu einem kultischen Transparent zu machen, es mit einer „Physis" zu identifizieren und damit zu entgeschichtlichen. Die Vergottung der Welt und Verobjektivierung Gottes in eine geschaffene Physis macht auch den „Glauben" an den Abgott unweigerlich geschichtslos. Ihr korrespondiert andererseits eine partielle Verteufelung der Profanität.

f) Der Dienst, den Gott durch Jesus Christus dem Menschen in der Welt erweist, besteht darin, daß dem Menschen von neuem gewährt und erlaubt wird, Mensch zu sein, d. h. Geschichte, Freiheit, Zukunft, Glauben zu haben. Er besteht darin, daß Gott diesem abgöttischen Menschen seine Geschichtlichkeit zurückgibt. Das ist Vergebung der Sünden, Leben und ewige Seligkeit. Der Dienst, den Gott da tut, ist das geschichtliche Ereignis Jesus Christus. Im Verhältnis zu diesem Ereignis erweisen sich alle anderen Ereignisse als geschichtliche oder nicht. Der uns in Christus erwiesene Gottesdienst ist menschliche Geschichte. Christus ist diese Geschichte. Christus erkennen heißt erkennen, daß seine Geschichte meine Freiheit, meinen Glauben, meine Zukunft auf keine andere als auf geschichtliche Weise will und gibt. Jesu Geschichtlichkeit nach Leib, Seele und Geist sind nicht seine Zeichen, Wunder und Worte als objektive historische „Tatsachen" „an sich", ist auch nicht seine Physis, sondern es ist seine Freiheit, sein Glaube, seine Liebe; es ist die Zukunft, von der er lebt, es ist Gott selbst, der uns in ihm menschlich begegnet. Von jener Geschichtlichkeit Jesu her sind jene „Tatsachen" zu verstehen, in denen diese sich kundgibt. Von daher ist alles zu verstehen, was Christus „angestiftet" hat: die Predigt des Wortes von der Vergebung und das Sakrament. Nur wenn ich so an seiner Geschichte Anteil bekomme, bin ich selbst geschichtlich „in" und „mit" Christus, wird seine Geschichte meine Geschichte, seine Zukunft die meine. Es gibt keine andere Kommunikation mit Christus, keine andere „Teilhabe" als die in diesem Sinne geschichtliche. Nur *diese* Kommunikation (Teilhabe) ist die Kommunikation des Glaubens. Jede andere, auch und gerade die kultische, ist Abgötterei mit Christus und Unglaube. Das ist das A und das O der Gottesdienstheologie Luthers, daß er das Wort und Sakrament wie den Glauben und alles, was auch immer im Gottesdienst geschehen mag, geschichtlich versteht, während rings um ihn her es sich kaum jemand nehmen lassen wollte, Wort und Sakrament samt dem Glauben entweder vom Kultischen her zu substanzieren oder es zu vergeistigen, in beiden Fällen aber zu entgeschichtlichen.

g) Meine Frage an Vajta hinsichtlich seiner Polemik gegen Barths Lutherkritik geht dahin, ob es uns nicht doch von Luther her als wesentliche Aufgabe mitgegeben ist, diesen Durchbruch Luthers zu der Entdeckung des Gottesdienstes als des einzigen Ortes in der Welt, an dem es Geschichte,

wirkliche Geschichte des Menschen und der Welt gibt, ja nicht zu einem Springbrunnen einzufangen, der nur da plätschert, wo Lutheraner sind. Nicht Luther, sondern nur Christus hat „genug für uns getan". Wir aber haben immer noch genug zu tun, wenn es sein muß, *mit* Luther *gegen* ihn, auch theologisch zu ermessen und zu durchdenken, was es mit *der* Geschichte ist, die Gott uns mit Christus eröffnet hat. Was wir zu dieser Frage beitragen können, das wird uns allein dazu helfen können, daß es die Leute begreifen – ob sie glauben oder nicht –, daß in einem jeden Gottesdienst für ihr Leben wirklich geschichtliche Entscheidungen fallen, an denen niemand vorbei kann. Unsere Gottesdienste sehen nicht so aus und die Predigten hören sich nur selten so an, und es sind auch noch keine Pläne ruchbar geworden, die darauf aus wären, daß mit *allen* Mitteln, die dem Glauben recht sein können, der Gottesdienst als eine Sache der ureigensten Geschichte des Menschen, der einzigen Geschichte, die er hat, gestaltet werde. Die herrschende Tendenz scheint in entgegengesetzter Richtung fortschreitender Entgeschichtlichung durch Verkultung zu gehen. Aber evangelischer Gottesdienst hat keine andere Kategorie als die seiner eigenen Geschichtlichkeit. Er ist weder ein Kult, noch auch ein Drama. Er ist die einzige geschichtliche Realität, die Zukunft hat.

Für die nun folgende Besprechung weiterer Literatur zum Gottesdienst meinen wir nun einigermaßen gerüstet zu sein. Vajtas Buch hat dazu nicht wenig beigetragen.

(Fortsetzung folgt)

Neuere Literarkritik des Buches Hiob

Von Curt Kuhl

(Fortsetzung)

IV.

Die Elihu- und Gottesreden

Literatur zu IV, 1–3: A. Charue: Job et le problème des rétributions dans l'Ancien Testament. Collationes Namurcenses 1939, 33, S. 251–271. – P. Cruveilhier: La conduite de la providence dans la répartition du bonheur ou du malheur en cette vie selon l'auteur du livre de Job et selon la révélation chrétienne. Revue apologétique 1931, 52, S. 150–168. – H. G. Davis: The Message of the Book of Job for Today. The Lutheran Church Quarterly 1933, 6, S. 131–146. – L. Dennefeld: Les discours d'Élihou (Job XXXII–XXXVII). Revue Biblique 1939, 38, S. 163–180. – Ders.: Caractère et origine des discours d'Élihou, à propos des plus récentes controverses sur l'authenticité de Job 32–37. Actes du XX^{e} Congrès International des Orientalistes Bruxelles 5.–10. Septembre 1938, S. 291. – William A. Irwin: The Elihu Speeches in the Criticism of the Book of Job. Journal of Religion 1937, 17, S. 37–47. – Ders.: Job and Prometheus. Ibidem 1950, 30, S. 90–108. – J. H. Kroeze: Die Elihureden im Buche Hiob. Oudtestamentische Studiën 1943, 2, S. 156–170. – N. H. Ridderbos: De redevoeringen van Elihu: Verhouding van haar inhoud tot dien van het overige gedeelte van het Boek Job. Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 1937, 38, S. 353–382. – H. Rongy: Les discours d'Élihou. Revue Ecclésiastique de Liége 1934, 25, S. 365–368. – Siehe auch Staples: III.

Literatur zu IV, 4–6: Sheldon H. Blank: An effective literary Device in Job XXXI. Journal of Jewish Studies 1951, 2, S. 105–107. – Julius Böhmer: Was ist der Sinn von Hiob 39 13–18 an seiner gegenwärtigen Stelle? Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1935, 53, S. 289–291. – Millar Burrows: The Voice from the Whirlwind. Journal of Biblical Literature 1928, 47, S. 117–132. – Paul Claudel: Das Buch Job. Düsseldorf 1948. Bastion Verlag. 61 S. – Gustav Hölscher: Das Problem des Hiobgedichtes. Neue Heidelberger Jahrbücher, Neue Folge. Jahrbuch 1937, S. 9–17. – Robert H. Pfeiffer: Wisdom and Vision in the Old Testament. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1934, 52, S. 93–101. – Edward Shillito: The Sequel to Job. The Christian other Alternative. The Expositor 1921, 21, S. 417–424. – M. S. West: The Book of Job and the Problem of Suffering. Expository Times 1928, 29,40, S. 358–364. – Siehe auch Eerdmans: II, 2; Lewy: II, 2; Nau: I, 1.

1. Ein besonderes Problem bildet der Komplex der Elihureden (c. 32–37). Die Person dieses „vierten Freundes", den Balscheit (Der Gottesbund, S. 139) nicht ganz mit Recht als „Tröster Hiobs" bezeichnet, ist, seitdem Gregor der Große (S. 140) über ihn als einen arroganten, Wahres und Falsches mengenden, aufgeblasenen eitlen Schwätzer den Stab gebrochen, viel kritisiert und getadelt worden; aber ebenso sehr auch in Schutz genommen und als bescheidener junger Mann gelobt, der ein neues und tieferes Verständnis für den Sinn des Leidens hat als Hiobs drei Freunde (Junker S. 60; Miskotte S. 175). Doch selbst wenn man ihn als „Sonderkurier Gottes" (Brunner S. 145) oder als „Anwalt Gottes" (Hertzberg S. 153; Lamparter S. 193) ansprechen will, – aber das sind die drei Freunde auf ihre Weise doch auch! – bleibt er doch zumindest eine „merkwürdige Figur" (Sietsma S. 78). Plötzlich, ganz unerwartet und unvorbereitet, tritt er in Erscheinung, eingeleitet durch eine weitschweifige und „höchst pleonastisch stilisierte" (König S. 327) *Prosaeinleitung,* die nach ihrem Charakter aus der gleichen redaktionellen Quelle stammt wie die beiden Zwischenstücke (2 11–13 und 42 7–9), und spricht 17 Verse, nur um überhaupt sein Sprechen zu motivieren. Und ebenso plötzlich verschwindet er wieder in der Versenkung, ohne eine Spur zu hinterlassen. Anders als im Gespräch mit den drei Freunden erwidert Hiob kein Wort auf die Reden Elihus. Man kann dieses *Schweigen* kaum damit erklären, daß Hiob diesem neuen Sprecher nicht gewachsen ist (so Devine S. 287). Eher, wie es vielfach geschieht, mit dem Bestreben des Dichters nach Abwechselung; aber damit ist die *Vier*zahl der Reden noch nicht erklärt. Außerdem werden hier Hiob Gedanken unterstellt, die er niemals hatte[1]). Auch in den Gottesreden wird auf Elihu nicht Bezug genommen, ebensowenig im Schlußzwischenstück (42 7). Niemand geht auf seine Worte ein: „Es ist, als hätte er überhaupt nicht geredet"[2]). Außerdem liegt hier eine ganz *andere Situation* zugrunde: denn für Elihus Auftreten ist ein größeres Auditorium vorausgesetzt, während nach dem Gedicht anzunehmen ist, daß Hiobs Gespräch mit den Freunden sich ohne Zuhörer vollzogen hat. Die Einleitungsrede erweckt den Eindruck des Eingreifens in eine Diskussion; diese ist aber schon längst zu Ende und wird auch nicht wieder aufgenommen. Seitdem Stuhlmann (1804) die Ursprünglichkeit der Elihureden angezweifelt, hat sich in der Forschung mehr und mehr die Erkenntnis durchgesetzt, daß diese Reden sekundär sind. Auch Hertzberg (S. 153) hat gegen ihre Echtheit schwere Bedenken; selbst van Proosdij, der sich sonst stark für Elihu einsetzt, bezeichnet c. 32–37 als ein Intermezzo (S. 11; van Royen S. 61; Jordan S. 173) und bemängelt den merkwürdigen Übergang zur Gottesrede (bei 36 26 oder 27; S. 116).

1) Vgl. 34 7–9 mit 21 7–13; 9 22–24 (so Duesberg S. 143).

2) Vischer S. 406; Bleeker S. 18.

Mit besonderer Gründlichkeit haben einige Forscher[1]) alle die Argumente herausgestellt, die auf einen *späteren Verfasser* dieser Reden schließen lassen. Vor allem wird hervorgehoben, daß für den *Zusammenhang,* aus dem sie ohne Schaden für das Verständnis entfernt werden können, ihr Fehlen nur einen Vorzug bedeuten würde. Wenn für Hiobs letzte Worte mit ihrem Aufschrei nach Gott (31 35–37) überhaupt eine Fortsetzung anzunehmen ist, dann kann diese lediglich in den Gottesreden (vgl. 38 2) gesucht werden, aber nimmermehr in den Elihureden, die nur den Aufbau stören und den Gedankenfortschritt so gründlich unterbrechen (Nairne S. XV; Bewer S. 329; Davis S. 133), daß das Verständnis des Ganzen darunter leiden muß (Simon S. 160). Sie bereiten die *Gottesreden* nicht vor, wie Dubarle (S. 85) und Buskes (S. 102) behaupten, sondern nehmen sie, besonders mit ihren Fragen in c. 37, störend vorweg[2]). Sie sind auch nicht die „Stille vor dem Sturm", die uns Zeit gibt, uns auf die Gottesreden vorzubereiten (Spalding S. 292). Auch zu den *Freundesreden* sucht man vergeblich nach einer organischen Beziehung. Sie setzen diese zwar voraus und nehmen in außerordentlich starkem Maße auf sie Bezug. Wenn sich hier gegen die sonstige Gepflogenheit des Hiobgedichtes viele dem Dialog entnommene Zitate finden, so beweist das nichts für die Echtheit der Elihureden, erweckt vielmehr eher den Eindruck, daß dem Verfasser von c. 32–37 das Streitgespräch bereits schriftlich vorgelegen hat (Dhorme S. LXXIX). Ferner ist hinzuweisen auf die *sprachlichen Differenzen* mit dem Gedicht. Auf die *Aramaismen* wird man zwar nicht allzuviel Gewicht legen dürfen, da nach Peters' (S. 27*) Berechnung auf die 6 Elihukapitel 7 und auf die übrigen 34 Kapitel (ohne die Prosa) 33 Aramaismen entfallen. So kommt auch nur bedingte Bedeutung dem verschiedenen Gebrauch der *Partikeln und Präpositionen* zu[3]), da 9 Archaismen in den Elihureden deren 79 im übrigen Buch gegenüberstehen (Snaith S. 11), oder der besonderen Vorliebe für den *Gottesnamen* El, der hier 19mal neben je sechsmaligem Eloah und Šaddai vorkommt, während sich für das Übrige ein Verhältnis von 36:35:25 ergibt[4]). Ein besseres Argument liefert schon der *Wortschatz,* den besonders Staples (S. 19–24; vgl. auch Nairne S. XV) genau untersucht hat. Diese Sprachvergleichung zwischen Dialog (ohne c. 28), Elihureden und Gottesreden (38–40 14; 42 1–6) führt ihn zu dem Ergebnis, daß jeder dieser drei Teile von einer andern Hand geschrieben ist (S. 24). Auch in *Stil und Diktion* weichen die Elihureden stark vom übrigen Gedicht

1) So Davidson-Lanchester; Driver-Gray; Guillaume; Irwin; Kissane; König; Lods; Snaith; Staples.

2) Jastrow S. 75; Oesterley-Robinson S. 173; Ricciotti S. 55; Weber S. 190; vgl. auch Staples S. 11.

3) Siehe die Tabellen bei Driver-Gray S. XLIII und XLV.

4) Siehe die Tabellen bei Driver-Gray S. XXXV und XLII.

ab. Gewiß ist hier Peters (S. 67*) ohne weiteres zuzugestehen, daß es eine künstlerische Selbstverständlichkeit ist, einen so jungen Feuerkopf wie Elihu anders reden zu lassen als den „steinalten Eliphaz mit seiner Ruhe". Aber dem entsprechen die Elihureden eben nicht; denn gerade hier herrscht *Weitschweifigkeit und Monotonie,* vor allem im Einführungsgedicht (32 6–33 7); auch ist von dem Reichtum der sonstigen *Bildersprache* des Gedichts bis auf einen verunglückten Versuch (32 19) bei Elihu nichts zu finden. Der „Wortschwall" (Lefèvre S. 80), den die „somewhat long-winded and mock-modest harangues" (Ball S. 5) Elihus bieten, ist so „pompous and diffuse with much amply repetition in marked contrast to the Job Dialogues"[1]), daß man als Verfasser schwerlich einen Künstler vom Format des Originaldichters annehmen kann. Letzlich entscheidend für die Beurteilung der Reden ist aber, ob und inwieweit sie zur *Lösung des* in den drei Redegängen nicht gelösten *Problems* beitragen. Auf der einen Seite sieht Devine (S. 209) in ihnen einen willkommenen Beitrag, da sie Hiob zeigen, daß er allezeit in der Hand eines weisen, gnadenvollen Schöpfers ist. Aber dieser Gedanke ist doch nur möglich sub specie der Gottesreden und entstammt den Elihureden ebensowenig wie die Ansicht, daß im Unterschied von den Freunden Elihu Hiobs Gerechtigkeit anerkenne (so Staples S. 12–15). Demgegenüber wird andererseits stark betont, daß c. 32–37 überhaupt keine neuen Gesichtspunkte enthalten[2]); „Danach greift der Tor die Beweisführung der anderen Biedermänner auf und ändert daran kein I-Tüpfelchen" (Claudel S. 17). Mag dieses Urteil auch etwas überspitzt erscheinen, so ist immerhin festzustellen, daß ihr Beitrag zur vorangegangenen Debatte so gering ist, daß ein Gelehrter wie Lods sie geradezu als einfache Variante der Freundesreden (33 19; 36 4–15) bezeichnet. Denn hier wird die Aufmerksamkeit auf einen im Gedicht nur eben angedeuteten Gedanken[3]) gelenkt (Aked S. 104; Rongy S. 368; Charue S. 264) und eine „theoretische Lösung" dargeboten, die außerhalb der bisherigen Entwicklung liegt (Bückers S. 273. 445). Mit Recht weist Vischer (S. 406) darauf hin, daß die Elihureden keine Antwort auf die Hiobfrage darstellen, und daß der Gedanke des Läuterungsleidens gerade bei Hiob nicht passend ist. „Wir bleiben hier immer in der Sphäre der Macht und suchen vergeblich das Recht" (van Royen S. 69). Diese Reden gehen, wie Hempel (S. 689) treffend betont hat, „an Gottes Eintreten für unterdrücktes Recht so vorüber, daß man spürt: dieses Herzstück in Hiobs Glau-

1) Buttenwieser S. 85 f.; vgl. auch Guillaume S. 313; Macdonald S. 28; Obbink S. 47; West S. 361.

2) Baab S. 335; Baarslag S. 64; Beel S. 245; Cruveilhier S. 150; Duesberg S. 143; Lefèvre S. 80; Lindblom, Comp. S. 85; Oesterley-Robinson S. 173; West S. 361.

3) 5 17; der Vers ist aber in seiner Echtheit umstritten (vgl. Kraeling S. 143).

ben ist ihm in seiner Bedeutung nicht aufgegangen" (trotz 34 24; 36 6). Hier wird Hiob eben als peccator vorausgesetzt oder bestätigt[1]), der nach den Elihureden von Gott als schuldig erklärt werden müßte (Baarslag S. 145). Der Vollständigkeit halber sei hier noch hingewiesen auf Torczyner (1920, S. 289), der von seiner besonderen Theorie aus auf die graphische Ausnahmestellung der Elihureden hinweist: daß nichts von ihnen in den Dialog gehöre, wie auch andererseits nichts von c. 3–31 zu c. 32–37 gestellt werden müßte. Daraus wird von Torczyner der Schluß gezogen, daß „sie auch von den nachlässigsten Abschreibern von dem Dialog unterschieden" worden seien. Von noch anderen Gesichtspunkten aus stellt Foster (vgl. VI, 3) einen Unterschied zwischen Gedicht und Elihureden fest. Kommt auch nicht allen gegen die Echtheit vorgebrachten Argumenten gleiche Beweiskraft zu, so sind sie doch ausreichend, über die Elihureden das Verdikt zu sprechen.

2. Freilich hat sich hiergegen immer *Widerspruch* erhoben und wird sich auch weiterhin erheben. Wie Budde, der 1913 in der zweiten Auflage seines Kommentars alles aufgeführt hat, was pro und contra vorgebracht worden ist, hatten sich auch in neuerer Zeit eine ganze Reihe von Forschern[2]) stark *für die Echtheit* eingesetzt. So beleuchtet Peters (S. 23*–29*) kritisch alle Gegengründe und sucht ihre Schwächen aufzuzeigen. Außerdem ist man bemüht, mit neuen Waffen die eigene Position zu verteidigen. Aber man darf sich nicht damit begnügen, daß man betont, die Elihureden seien in allen Versionen enthalten (Haghebaert S. 117; Devine S. 296), oder daß man die Frage stellt, was sonst für die Lösung des Problems übrig bleibe (Kroeze, Paraphr. S. 35), zumal Kroeze selbst an anderer Stelle (Elihureden S. 119) in ihnen zwar eine wertvolle Bereicherung sieht, aber zugleich feststellt, daß sie keine Lösung geben. Man kann auch nicht sagen, daß wenn ein Leser des Buches die Elihureden verfaßt habe, er auch den Prolog hätte mitberücksichtigen müssen (so Davidson-Lanchester S. LIX); denn es ist keineswegs ausgemacht, daß der Prolog schon damals zum Buche gehörte. Besser ist schon solch ein Einzelhinweis wie der von Lamparter (S. 195), der für die umständliche Einführungsrede als Parallele die Motivierung bringt, die der jugendliche Diomed seinem Ratschlag voranschickt (Ilias XIV, 110–132).

Ein neuer Gesichtspunkt, durch den Elihu zu besonderer Bedeutung kommen soll, ist von Szczygiel in die Diskussion geworfen worden. Wie schon Gelderen (S. 65) geht es Szczygiel um den Gedanken des Gerichtsverfahrens, der sich durch den ganzen Dialog hindurchzieht, und um Hiobs mehrfaches Verlangen nach einem *Schiedsrichter,* das seinen Ausklang findet in

1) Beel unter Hinweis auf 33 27; 34 7 f. 37; 36 9 f. 17.

2) So Bigot; Brunner; Ceuppens; Dennefeld; Dimmler; Dubarle; Davidson-Lanchester; Feinberg; Gelderen; Haghebaert; Kelly; Kroeze; Lambert; Peters; Ridderbos; Szczygiel.

31 35: „O daß mir jemand über mich verkünden würde: Siehe, mein Zeichen, der Allmächtige läßt mich antworten, da die Schrift der Rechtsgegner geschrieben "(Szczygiel S. 103). Hieraus folgert Szczygiel, daß Elihu der gewünschte Schiedsrichter sei, „God's temporary answer to Job's desire for a Daysman"[1]), der dem Hiob gleichsam Gottes Klageschrift überreicht. Der Schwierigkeit, daß auf Elihu die Gottesreden folgen, sucht Szczygiel damit zu begegnen, daß Elihu nur für die Zeit seines Leidens, Gott selbst aber über die Zeit davor antworten wird. Besonders Dennefeld hat sich diese Gedanken zu eigen gemacht und weiter ausgeführt, daß Elihu als Repräsentant Gottes dem Hiob klar macht, daß er kein Recht habe, von einer Verfolgung durch Gott zu sprechen. Erst nach diesem Exposé Elihus erscheine dann Gott und betone seine Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, die in der ganzen Schöpfung dem Allmächtigen zu Diensten sei. Von da aus sucht Dennefeld die Haupteinwände zu widerlegen: Elihus Erscheinen sei durch die Forderung nach einem Schiedsrichter vorbereitet. Daß Gott ihn nicht erwähne, liege auf der gleichen Linie wie der Umstand, daß im modernen Gerichtsverfahren der Richter auch nicht die Beisitzer oder Advokaten benenne, die ihm das Recht haben finden helfen. Was sonst an Einwänden vorgebracht werde, sei demgegenüber zweitrangig (S. 170). Aber Elihu ist ja gar nicht der „porte-parole par excellence du poète", als den ihn Dennefeld hinstellen möchte, sondern bleibt eine Nebenfigur. Zudem ist es recht unwahrscheinlich, daß ausgerechnet der jugendliche Elihu als Repräsentant Gottes gedacht sein sollte. Gewiß hat Hiob wiederholt nach einer Mittelsperson, nach einem Schiedsrichter zwischen sich und Gott verlangt (9 33; 16 18; 19 25; 31 35). Aber es kann nach dem ganzen Zusammenhang kein Zweifel darüber bestehen, daß es sich für Hiob nicht um eine menschliche Person dabei handelt, sondern eben um Gott selbst[2]), der ihm – Gott gegenüber – Recht verschaffen soll. Wenn weiter von Vertretern der Echtheit betont wird[3]), daß die Elihureden notwendig seien zur wirkungsvollen Vorbereitung der Gottesreden, weil ohne sie „Gottes Stimme aus dem Unwetter für Hiob alle Hoffnung versinken lassen würde" (Gelderen S. 67), so steht dem entgegen, daß die Gottesreden, wie auch Gelderen anerkennt, nicht an Elihu, sondern an Hiobs Worte in c. 31 anknüpfen. So bleibt hier ein Hiatus, der noch dadurch erweitert wird, daß „der künstlerisch-poetische Unterschied zwischen den Elihureden und dem übrigen nicht zu verkennen ist" (Peters S. 25*). Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit suchen einige Gelehrte[4]) dadurch zu finden,

1) Feinberg S. 85; „einer von tausend" Kelly S. 79 mit Bezug auf 33 23.

2) Anders Mowinckel und Irwin (vgl. IV, 3).

3) So von Buskes; Charue; Dennefeld; Devine; Dubarle; Gelderen; Kroeze.

4) So Budde; Ceuppens; Dhorme; Duesberg; Junker; Peters; Sellin; Thilo.

daß sie nach Renans Vorgang diese Reden zwar vom Originalautor, aber erst in späterer Zeit seines Lebens verfaßt sein lassen. Dem stehen aber wieder die inhaltlichen Bedenken entgegen.

3. Die *Motive für die Zufügung* der Elihureden durch einen Späteren liegen deutlich zutage. Ziemlich allgemein sieht man sie in einer Kritik an dem Dialog (Duesberg S. 143) und in der unzulänglichen Stellungnahme der Freunde (Baab S. 334), mit welcher der orthodoxe Autor der Elihureden nicht zufrieden war. Als er das Buch in seiner Originalform las, fühlte er sich bemüßigt, von sich aus einen lehrhaften Beitrag zur Lösung des Problems zu bieten[1]), in dem er sich gegen den häretischen Hiob wie gegen die drei Freunde und auch, wenn in feinerer Form, gegen die Gottesreden wendet. Wir möchten hier dem Gedanken Raum geben, da die Freunde alle als Ausländer erscheinen, nur Elihu als Angehöriger des jüdischen Volkes, daß hiermit vielleicht die den Andern überlegene jüdische Lösung eines allgemeinen Problems gezeigt werden soll. Vielleicht geschah das mit der Nebenabsicht, eine Art Ehrenrettung der Korporation der Weisen zu bringen (Steinmann S. 84) oder um die allzu freien und leidenschaftlichen Äußerungen des Dialogs zu mildern (Schubert S. 5). Eine andere Auffassung vertritt Volz (S. 89), der auf Grund von 36 3 „Ich will meinem Schöpfer Recht schaffen" die Reden als ein Lehrgedicht ansieht, das einen Beitrag zum Theodizeeproblem liefert. Voraussetzung hierfür ist die Einheitlichkeit der Reden, die aber vielfach bestritten wird. Sie wird zwar noch von Hölscher vertreten, wenn er 32 6–22 (oder besser mit Staples 32 6–33 7) und 36 22–37 24 als Einleitung und Schluß der „wohlgerundeten Komposition" (S. 83) betrachtet. Aber es mehren sich die Stimmen, die hier schärfer kritisieren. Auf Buttenwiesers Theorie haben wir schon kurz hingewiesen (vgl. I, 4). Wir können auch nicht auf Jastrows Analyse (S. 82) im einzelnen eingehen, der auf Grund der Einleitungsformeln und der verschiedenen Adressaten vier separate Kompositionen[2]) herausstellt, deren jede einen orthodoxen Schluß des Hiobgedichts bieten will. Die letzte dieser Reden ist, wie schon die abweichende Einleitungsformel (36 2) nahelegt, eine Ergänzung ohne jede besondere Originalität der Gedanken, bereichert durch ein Gedicht (S. 79; vgl. Bovey S. 361). Ähnlich urteilen auch Ball (S. 7) und Kraeling (S. 134), welche 36 26–37 13 als spätere Erweiterung midraschistischen Charakters ablehnen. Seitdem Helen H. Nichols (1911) eine grundlegende Dif-

---

1) Irwin S. 39; Lindblom S. 85. 91; Larcher S. 12; Pfeiffer, Intr. S. 673; vgl. Hölscher S. 83.

2) 5 Einleitungen (32 1–5; 32 6–22; 33 31–33); 4 Reden I: 33 1. 8–24; II: 34 1–15. 21. 23–29. 31–37; III: 35 1–16; IV: 36 1–23. 26; 37 23–24; 3 Gedichtfragmente I: 34 16–20. 24–27; 40 1–5; II: 36 24–25. 27–30. 32–33; 37 1–12. 21–22; 40 6–14; 42 1–6; III: 37 14–20.

ferenzierung zwischen c. 33 und c. 34 aufgezeigt hat[1]), wird auch für 34 2–15. 34–37; 35 ein noch späterer Ursprung angenommen, da diese Stücke an eine Weisheitsschule (nicht an Hiob) gerichtet sind (Kraeling S. 135). Kapitel 36 bringt keinerlei neue Gedanken; so beurteilt Kelly (S. 96) deshalb c. 34–37 als „een afgedwaarde onderwezen".

Die *Uneinheitlichkeit des Elihukomplexes* bringt Irwin mit dem Mittlergedanken in Verbindung und gewinnt eine neue Lösung. Der Schwerpunkt wird ganz auf die erste Elihurede (c. 32 f.) gelegt. Wie Nichols und Jastrow sieht auch Irwin hierin Erläuterungen zum Dialog, auf den vielfach angespielt wird. Aber die dort geäußerten Gedanken werden hier weiter vorgetrieben durch die besondere Auffassung des menschlichen Leidens, die mit Ausnahme des Dialogs zum Besten des ganzen Buchs gehört, und durch die Einführung eines himmlischen Mittlers (33 23ff.), der Gottes Gnadenwillen an den Menschen erweisen soll. Hieraus zieht Irwin den Schluß, daß der Verfasser der ersten Elihurede das Originalgedicht noch vor seiner Verstümmelung gelesen habe, und daß wir aus seinen Notizen (eben dieser ersten Elihurede) den sonst nicht mehr erhaltenen Schluß des Gedichts uns wieder ergänzen können (S. 43). Dieser *ursprüngliche Schluß* habe die Restitution des Dulders durch den Mittler, den angelus interpres, enthalten. Den Beweis für seine Auffassung findet Irwin in der Analogie des babylonischen Gedichts „Ich will preisen den Herrn der Weisheit", wo auch ein Götterbote zu dem leidenden Frommen kommt und ihm Wiederherstellung bringt. Der jetzige Schluß habe wohl ein happy end, aber keine Vindikation des Dulders. Die Vergleichung mit dem babylonischen Gedicht (vgl. VI, 2) hat manches für sich, und gewisse Beziehungen zu ihm sind sicherlich vorhanden. Aber der daraus von Irwin gezogene Schluß erscheint doch recht fraglich; um so mehr, als abweichend von der babylonischen Analogie der Mittler bei Hiob nur schwach angedeutet wird.

4. Die Frage nach dem Schluß des Buches ist von weittragender Bedeutung für die Beurteilung der hinter den Elihureden angeordneten *Gottesreden* (38–42 6), über deren Umfang und Ursprünglichkeit die Meinungen erheblich differieren. Unbeschadet der Tatsache, daß sie poetisch zum Allerwertvollsten[2]) im ganzen Hiobbuche gehören, mehren sich, seitdem zuerst M. Vernes (1880) und G. Studer (1881) in ihre Echtheit Zweifel gesetzt haben, die Stimmen, welche sie ganz oder zum überwiegenden Teil *ablehnen*[3]). Jastrow

1) 36 26–32 (< 28b); 37 2–4. 6b. 11. 12ab. 13 Psalme sur la tempête. 34 1; 32 11–16; 34 2–27; 35 15–16; 34 34 ff. Werk eines zweiten Weisen; vgl. auch Barton.

2) „Krone und Spitze des Buches" (Sellin); „größter poetischer Schmuck des Buches" (H. W. Robinson).

3) So Baumgärtel; Bertie; Duesberg; Hackmann; Hoonacker; Houtsma; Hempel; Finkelstein; Irwin; Jastrow; Knieschke; McKechnie; Kraeling; May; Rhodokanakis; Seitz; Staples; Stevenson; Volz.

(S. 67 f.)[1]) sieht unter Berufung auf Qoh. 1 1 („Dies sind die Reden") in 31 40 c „Zu Ende sind die Reden Hiobs" den Schluß des Buches (vgl. Jer. 51 64; Ps. 72 20) und findet eine Bestätigung dafür in dem „editorial moment" in 32 1: „weil er gerecht war in ‚ihren' (LXX, Syr) Augen". Aber diese Bemerkung kann ebensogut zu den Elihureden gehören (Jordan S. 188) und durch deren spätere Einfügung veranlaßt sein. Als weiteren Grund geben Jastrow und Staples Stilverschiedenheiten an; doch wird dieses Argument von Driver-Gray (S. XLVIII) dahin modifiziert, daß solche Unterschiede nicht für den Gesamtkomplex, sondern nur für 40 6–41 26 zutreffen. Wenn Peters (S. 30*) aber mit Fleiß die besondere Verknüpfung der Elihureden mit den Gottesreden durch eine Reihe beiden eigentümlicher Bilder[2]) und Wendungen[3]) betont, so spricht dieses Moment eher gegen als für die Ursprünglichkeit der Gottesreden. Die Wiederholungen und abrupten Übergänge sind von geringerer Bedeutung, da sie nur beweisen, daß nicht alles original ist. Doch das Entscheidende ist und bleibt der *Inhalt.* Wie die Elihureden wollen auch die Gottesreden eine Antwort an Hiob darstellen. So sollte man nach 38 2 erwarten, daß „die innerste Grundhaltung des göttlichen Weltplans und sein schließlicher Endzweck" (Simon S. 171) aufgedeckt werden. Aber nichts davon geschieht. Es ist bedeutsam, daß die Gottesreden an Hiob und seinem besonderen Schicksal, an seinen Klagen und Anschuldigungen einfach wortlos vorübergehen; seine Fragen werden „niedergeschlagen" (Hackmann S. 29)[4]). Für den Sonderfall Hiob bleiben sie völlig *irrelevant;* „Picture of picture of the majesty and variety of all created things is passed before Job . . . How will it help Job to hear wonders of Leviathan or Behemoth, as he looks beneath his lotus tree? What have these things to do with a life wrecked without mercy?"[5]). Die Gottesreden bringen keine Lösung und ge-

1) Vgl. auch Hackmann S. 30; Macdonald S. 27.

2) 37 9 : 38 22; 37 10 : 38 30.

3) 37 9 : 38 13; 35 12 und 37 4 : 38 11 und 40 10; 37 22 : 39 20 und 40 10; 34 30 : 40 24; 35 5 und 36 28 und 37 18. 21 : 38 37.

4) Vgl. auch Steinmann S. 68; Knieschke S. 98; Peake S. 31 f.

5) Shillito S. 420. Daneben stellen wir die Worte des Dichters Paul Claudel, der eine starke gegenwartsbezogene Auslegung der Gottesreden gegeben hat; er sagt: „Welche Enttäuschung! Die ganze Verteidigungsrede Hiobs ist, als wenn sie nicht gehalten wäre. Der göttliche Sprecher gibt sich gar keine Mühe, auch nur auf eine seiner Ausführungen, nur auf einen seiner Beweise einzugehen! Kein Wort des Trostes, des Mitgefühls oder der Rechtfertigung. Und auch nicht andeutungsweise ein Versprechen oder eine Hoffnung. Sondern eine Zurschaustellung von Macht und Größe, die nicht wesentlich verschieden ist von der bis zur Ermüdung wiederholten und wiedergekäuten Darstellung der drei Biedermänner und des vierten. Das mag noch hingehen, wenn der Schöpfer des Alls sozusagen in seinem Element ist, wenn er als Baumeister mit uns einen Rundgang durch seine Bauten macht. Aber was

ben keine Antwort auf Hiobs Frage. Wenn sie nicht im Buch ständen, würde sie keiner damit verbinden (Jastrow S. 76). Lediglich wird in verallgemeinerter Form Gottes Macht und Weisheit betont; aber damit heben diese Reden sich nicht über den Dialog hinaus (Baab S. 305; McKechnie S. 105); was sie sagen, haben wir schon aus dem Munde Hiobs und Zophars gehört[1]). Es geht nicht um Gedanken, die um ihrer Überlegenheit willen Gott in den Mund gelegt werden, nicht um eine theoretische Wahrheit, sondern um die Tatsache der Gewißwerdung der Wirklichkeit Gottes" (Simon S. 169). Und schließlich haben wir hier eine *andere Lyrik* vor uns, die sich in deskriptiver Form erschöpft (Macdonald S. 30). Das alles sind gewiß recht ernst zu nehmende Einwände gegen die Gottesreden und sie finden zum Teil ihre Bestätigung, wenn Gelehrte wie Dhorme, Sellin und Peters damit rechnen, daß der Dichter sie erst später zugefügt habe. Doch ist andererseits durchaus unwahrscheinlich, daß das Gedicht mit 31 37 oder etwa gar mit 19 27 (vgl. V, 3) zu Ende sein sollte, selbst wenn man in diese Worte einen starken zuversichtlichen Klang hineinlegt. Durch Hiobs Forderung[2]) wird ganz zweifellos eine göttliche Intervention gefordert[3]), die aber nicht in den Gottesreden als alleinigem befriedigendem Schluß (gegen Larcher S. 13) zu bestehen braucht. Doch muß der Schluß des Gedichtes irgendwie innerhalb der Gottesreden gegeben sein.

5. Betrachten wir die Gottesreden näher, so fällt auf, daß sie fast durchgehend in Form rhetorischer Fragen gehalten sind. Aber schon die *stilistischen Verschiedenheiten* weisen darauf hin, daß der Text nicht überall mehr in seiner Originalform vorliegt, und daß zum mindesten mit *Erweiterungen* gerechnet werden muß. Als solche ist, wenn wir uns auf die *größeren Zusätze* beschränken, zunächst der *Abschnitt über den Strauß* zu nennen (39 13–18), den die syrischen Kommentare seit dem vierten Jahrhundert, wie Nau festgestellt hat, auf den sagenhaften Vogel Roch gedeutet haben[4]). Daß der Abschnitt in LXX fehlt, erlaubt keine weiteren Schlüsse für seine Unechtheit. Aber auch Böhmer, der sich besonders für die Echtheit dieser Ausführungen eingesetzt hat, muß zugeben, daß sie nicht an richtiger Stelle eingegliedert sind. Neuestens tritt Lamparter (S. 236) für die Echtheit ein, indem er, wie früher schon Peters (S. 32*), darauf hinweist, daß je zwei Tiere zusammengehören. Diese Beobachtung erscheint zwar richtig, wenn wir die Aus-

sollen am Ende seiner Rede die Rankenleisten mit den seltsam ausgewählten Verzierungen mit Bildern aus der Naturgeschichte?" (S. 23).

1) Vgl. 9 4–15; 12 9–14; 11 7–11; 26 5–13.

2) 13 24; 16 19–21; 19 27; 31 35. 37.

3) Blank S. 105; Driver-Gray S. LIX; König S. 422; Lods S. 516; Szczygiel S. 22; vgl. auch Hölscher; Lindblom; Schmidt.

4) Torczyners (1920, S. 303) Deutung auf den Fasan paßt nicht zu v. 14–16.

sagen über die einzelnen Tiere nachprüfen[1]); aber gerade bei „Strauß" und „Pferd" fehlt das tertium comparationis. Außerdem wird der „Adler" (v. 27), wie schon Duhm erkannt hat, Glosse aus Jer. 49 16 sein. Der Abschnitt über den Strauß bleibt schwierig und befremdet durch das Fehlen der Anrede an Hiob (Hertzberg S. 161), wie er auch die gehäuft stehenden Fragen (v. 9–12 und v. 19–20) mit seiner Nur-Schilderung unterbricht. Das Entscheidende für seine Ablehnung dürfte aber darin zu suchen sein, daß er dem eigentlichen Zweck, Gottes Größe und Macht zu schildern, nicht Genüge leistet[2]).

Aus dem gleichen Grunde werden auch *die Stücke 40* 15–24 *und 40* 25–*41* 26 von sehr vielen Forschern als sekundäre Erweiterungen angesehen[3]). Hier sind die Beschreibungen *viel ausführlicher* gehalten als in der ersten Gottesrede, sie haben auch ein *anderes Niveau* als c. 38–39; sie erscheinen wie „a rhetorical exercise" (Nairne S. XV). Es handelt sich um typisch orientalische Gedichte, die kein Bild des behandelten Gegenstandes vermitteln, sondern seine einzelnen Teile beschreiben und „inventarisieren" (Davidson-Lanchester S. LXII). Das Thema ist Behemoth und Leviathan, deren Namen Lewy (S. 65–67) aus dem Hurritischen ableitet, während Hamblen (wie auch sonst) hier unmögliche Etymologien aus dem Griechischen und ebenso unwahrscheinliche Deutungen bringt[4]). Gemeint sind hier wohl nicht die bekannten mythologischen Ungeheuer der Urzeit (Hertzberg: Riesentier und Lindwurm), sondern es geht um Tiere der Gegenwart, um die Beschreibung von Nilpferd und Krokodil. Eerdmans (S. 29–33) trennt 40 25–31 von dem übrigen ab – u. E. mit Recht schon wegen des Personenwechsels – und will diesen Abschnitt wegen der affirmativen Sätze in v. 25 und v. 30[5]) unter eingehender Begründung auf den Delphin oder Thunfisch deuten. Andererseits verbindet er 41 1–26[6]) mit 40 15–24 und sieht in beiden Stücken die zusammenhängende Beschreibung einer Nilpferdjagd. Aber gerade v. 4 und v. 9 (Variante zu 8?) sind textlich recht schwierig. Außerdem würde durch

1) Nahrung: 38 39–41; Geburt: 39 1–3; Freiheit: 39 5–9; menschlicher Einfluß: 39 26–27.

2) Vgl. Eerdmans S. 20; Hölscher S. 91; Kissane S. XXXVI; Larcher S. 15; Pfeiffer S. 675.

3) Für die Echtheit treten ein Beel S. 246; Bertie S. 192; Bückers S. 491; Devine S. 244; Hertzberg; Kelly; Kissane (möglich, daß später geschrieben); Lambert; Lamparter; Larcher; Peters; Robin; Ricciotti; Szczygiel; Steuernagel; Torczyner; Weber.

4) „Behemoth is the rude elemental imperishable nature of man in the primitive state; Leviathan the inradicable inviolable consciousness of the power of mind" (S. 128).

5) Von der Forschung gewöhnlich als Fragesätze aufgefaßt; vgl. Beer in BH zu v. 25.

6) Sonst auf das Krokodil bezogen, wozu aber nach Eerdmans (S. 28) die Aussagen in v. 4. 9. 14. 26 nicht passen.

diese Auffassung die sicherlich beabsichtigte schöne Anspielung auf den Na
men des Krokodils in v. 25 (arabisch: timsāḥ; ägyptisch: pemsaḥ) illusorisc
gemacht. Immerhin bleibt bezeichnend, daß Hertzberg (S. 169) 40 31–41
als Schluß des Gedichts über das Nilpferd verwendet, weil v. 31 eine ähnlich
Aussage wie v. 25–26 enthält und 41 3 „wie ein Abschluß klingt“[1]). Doc
genug der Einzelheiten, für die Larcher (S. 13) nur ein ironisches Lächel
aufbringen würde. Gewiß ist ihm darin beizupflichten, daß diese Stücke de
Feder des Originaldichters würdig sind, und daß der Dichter das Recht hat
sein Werk zu bereichern und umzuarbeiten. Aber jede dichterische Freihei
hat auch ihre Gesetze, an die sich auch der Dichter zu halten hat insofern
als er gebunden bleibt an das abzuhandelnde Thema und an eine gewiss
literarische Form. Und diese Grenze ist hier überschritten, da die Stück
ganz allgemein gehalten sind – mit Ausnahme von 40 15–23, die sich an ei
„Du“ wenden – und alle Verknüpfungen oder Übergänge zu 42 2–6 fehlen
Auch Steuernagel (S. 382), der für die Echtheit eintritt, empfindet sie al
auffallend und störend und rechnet mit der Möglichkeit, daß ein Spätere
hier Paralipomena von der Hand des Dichters nachgetragen habe.

Sind aber diese beiden „Bravourstücke“ (Duesberg S. 151) nicht ur
sprünglich, so wird damit auch sofort die ganze *zweite Gottesrede* in Frag
gestellt[2]). Denn praktisch bleibt dann, abgesehen von der Einleitung, nu
noch 40 6–14 übrig; und das ist wohl etwas zu wenig. Lindblom (Comp. S. 91
will es gleichfalls als Zufügung erklären von Einem, der die Pointe der Natur
gedichte nicht verstand und am Fehlen des sittlichen Moments in Gotte
Weltregierung in der Textvorlage Anstoß nahm. Damit ist de facto die zweit
Gottesrede aufgegeben, gegen die schon die *zweimalige Unterwerfung* Hiob
(40 3–5 und 42 2–6) starke Bedenken erweckt[3]). Man kann nicht wie Eerd
mans 42 1–6 einfach als Randzufügung kassieren; das ist keine annehmbar
Lösung. Die Vertreter der Echtheit beider Reden sind verschiedene Wege ge
gangen, um den doppelten Schluß zu motivieren. Devine (S. 244) mit seine
Einteilung in „Antwort Gottes“ (erste Rede) und „Vision Gottes“ (zweit
Rede) erscheint ebensowenig glücklich wie Lefèvres Bezeichnung der zwe
ten Rede als „chant de victoire“ (S. 85). Besser ist schon Robins Annahm
(S. 705), daß der Autor verschiedene Materialien benutzt und zusammer

1) Vgl. auch Volz S. 81, der sie zu Hiobs Unterwerfung zieht.

2) Ihre Echtheit vertreten Ceuppens; Dahl; Dimmler; Feinberg; Gelderen
Junker; Kelly; Kroeze; Lamparter; Larcher; Lefèvre; Nowell-Rostron
Proosdij; Peters; H. W. Robinson; Robin; Szczygiel.

3) Zwei Bekenntnisse Hiobs erscheinen doch unmöglich (Fullerton S. 12
König). Weber, der auch den ganzen Text für ursprünglich hält, hat ein richtige
Empfinden dafür, wenn er alles zu einer Gottesrede (38 1–39 30; 40 15–41 26; 40
8–14; S. 193) und zu einer Hiobantwort (40 3–5; 42 2–6; S. 211) zusammenstellt.

geschweißt habe. Lamparter (S. 238) nimmt (wie schon Peters) vor 40 2 eine lange Pause an: nach der ersten Gottesrede sei Hiob zum Stillschweigen gekommen (40 5); von da sei aber noch ein weiter Weg bis zur Umkehr (42 6). Erst nach der zweiten, ironischen (Nowell-Rostron S. 164), Rede, in der Gott dem Hiob die Nutzlosigkeit von Behemoth und Leviathan, aber damit auch seine Größe und Majestät[1]) vor Augen stellt, ist Hiob überwunden, so daß er in Staub und Asche bereut. Ähnlich spricht auch Bückers (S. 486) von einem äußerlichen Zurückweichen Hiobs (40 3–5) und von seiner Bekehrung (42 2–6). Dem steht nur entgegen, daß die zweite Rede fast in ihrem ganzen vorliegenden Bestande durchaus unpersönlich ist. Dieser Einwand gilt auch denen gegenüber, welche die zweite Gottesrede für notwendig ansehen, um Hiob ganz zu durchdringen (Kelly S. 110 ff.) oder noch mehr auf Hiobs Anmaßung einzugehen (Kroeze, Hand S. 125). Außer 40 6–14 bringt diese Rede nichts, was geeignet wäre, in dieser Richtung auf Hiob zu wirken.

6. Bei denjenigen, die *nur eine Gottesrede* für ursprünglich halten, wird gewöhnlich c. 38–39 (unter Ausscheidung einzelner Verse) mit 40 2. 6–14[2]) oder unter Fortlassung der Einleitung in v. 6 und der Wiederholung von 38 3 in v. 7 mit 40 2. 8–14 zusammengruppiert[3]). Dementsprechend wird aus den sehr ähnlichen und zum Teil wörtlich parallelen Stücken 40 2ff. und 42 2 ff. auch eine Kombination für Hiobs Widerruf gebracht, wobei meistens 42 4 (= 38 3) eliminiert wird; und zwar 40 3–5 plus 42 2 f. 5[4]) bzw. plus 42 2 f. 5 f.[5]) oder 40 4–5 plus 42 2–6[6]). Etwas abweichend davon begrenzt Sellin-Rost die Antwort auf 40 3–5 plus 42 2. Noch anders ist der Schluß bei Volz (S. 81), indem hier für das nach Volz selbständige „Lied über Gottes Größe in der Natur“[7]) das am jetzigen Platz nicht glücklich stehende Stück aus c. 41 (vgl. oben Hertzberg) in Hiobs Antwort mit hineingenommen wird; also 40 2–5; 41 2–4; 42 2–6. Alle diese Kombinationen von Teilen der ersten und zweiten Rede und der beiden Hiobantworten gehen von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß durch die großen Einfügungen von Nilpferd und Krokodil die ursprüngliche Gottesrede mit Hiobs Widerruf in zwei Reden aus-

1) Vgl. Brunner S. 164; Jordan S. 188; Lamparter S. 245; Vischer: „seine Güte“.

2) So McFadyen S. 219; Hanson S. 110 f.; Buttenwieser unter Weglassung von Vers 2 und Umstellung 40 9–14. 6. 8 (LXX).

3) Hölscher, Probl. S. 10, Ged. S. 124; Lods S. 516; Sellin-Rost S. 163; Pfeiffer S. 675. Fohrer (S. 53) in leichter Variierung: 40 8. 10–14. 2; Snaith ohne v. 2.

4) Buttenwieser ohne v. 5a; Pfeiffer hält v. 4.

5) McFadyen S. 230/32; Hanson; Hölscher; Lods; Snaith.

6) Hölscher, Probl. S. 10. Fohrer (S. 53) tilgt 42 2. 3a.

7) 38 1–2; 40 8–14; 38 3–39; 40 2 unter vielen Umstellungen und gelegentlichen Streichungen.

einander gespalten sei (vgl. z. B. Lods S. 516). Aber mit Recht weist Eissfeldt (S. 514) darauf hin, daß das keineswegs unbedingt der Fall gewesen sein muß.

So hat sich eine andere Auffassung herausgebildet, die um des gleichförmigen Aufbaus beider Reden, besonders in Einleitung und Widerruf, *zwei parallele Überlieferungen* (A: 38; 39; 40 1–5 und B: 40 6–14; 42 1–6) annimmt, zwei „in sich sehr wertvolle, in der Fülle ihrer Gesichte und der Gewalt ihrer Sprache hochstehende Dichtungen" (Schmidt, Hiob S. 52), von denen aber nur eine ursprünglich sein kann. Wie früher schon Siegfried treten Fullerton, Pfeiffer und Lindblom (Comp. S. 92) für A ein; ebenso auch Driver-Gray (S. 348 f.), der aber für den Widerruf beide Schlüsse beibehält (40 2–5 · 42 2 f. 5 f.). Doch besser erscheint es, mit Eissfeldt B den Vorzug zu geben. Denn A rechnet mit dem Hiob des Prologs und nicht dem des Gedichts (Macdonald S. 29). Maßgebend ist für Eissfeldt, daß die Einleitung der Gottesrede in 40 6–7 „ganz wie ein absoluter Anfang aussieht" (S. 509) und vor allem die innere Beziehung, die wohl von B, aber nicht von A zum Dialog (c. 3–31) vorhanden ist. Auch Marcus hält 40 7–14 für einen Teil des Originalschlusses, wie auch Kraeling (S. 205) hierin den Kern der echten Gottesrede vermutet, deren Fortsetzung nach ihm verlorengegangen ist.

Aber die Lösung dürfte doch wohl in noch anderer Richtung zu suchen sein. Während Schmidt in „Gott und das Leid" (S. 44) 40 6–14. 3–5 zum Originalgedicht rechnet, sieht er dann später (Hiob S. 52) den ursprünglichen *Abschluß lediglich in der Vision*. Wenn Hölscher das Ganze ohne Gottesreden „ein bloßes Konglomerat" nennt, so ist dem entgegenzuhalten, daß es nicht auf die Reden, sondern auf Gottes Intervention als solche ankommt, wie auch Eerdmans (S. 16) als Schlußverse des Gedichts 40 1–4 oder Peake (S. 88) 42 5–6 als die einzige Antwort herausstellt. Und diese Antwort bezieht sich nicht sowohl auf die langen Gottesreden, aus denen sich zwar allerlei wertvolle theologische Gedanken entwickeln lassen, sondern sagt ganz einfach und klar: (Nicht: Nun habe ich deine Fragen gehört; sondern:) „Nun haben meine Augen dich gesehen. Darum bereue ich." Hiob hatte Gott herausgefordert; nun erlebt er eine Gotteserscheinung, und damit ist ihm volles Genüge getan: „der beste Freispruch, der Hiob gegeben werden konnte" (Bleeker S. 43; vgl. auch Rankin S. 98; Slater S. 112). Die Notwendigkeit von Gottesreden folgt erst aus 42 7. Diese Auffassung scheint durch formale Gesichtspunkte ihre Bestätigung zu finden. Man hat 42 3a. 4 als Zitate der Gottesworte im Munde Hiobs immer als zum mindesten befremdlich empfunden und sie gern als Randnote abgetan. Aber es ist schwer einzusehen, warum der Glossator sie hier eingetragen haben sollte. Doch diese Verse sind wahrscheinlich nichts anderes als eine „Wiederaufnahme" von 38 2–3 und zeigen damit, daß das von ihnen Eingerahmte als spätere Einfügung zu gelten

hat. Diese Einfügung aber ist nun nicht ein einheitlicher Komplex, sondern ist in zwei Etappen erfolgt, wie aus 40 7 (= 38 3) hervorgeht. Zunächst ist 40 8–41 und dann das große Naturgedicht (38 4–39 30) hinzugekommen und ein zweiter Schluß in 40 1–5 gebildet worden. Von peripherer Bedeutung bleibt die Frage, ob es sich hier um „ein" großes Gedicht handelt (Bovey S. 360; Macdonald) oder wie Jastrow (S. 87) annimmt, um acht[1]) ursprünglich voneinander unabhängige Naturgedichte.

Daß bei der hier vorgetragenen Auffassung die Theophanie etwas sehr plötzlich auf die Herausforderung in c. 31 folgt und stark an den griechischen „deus ex machina" erinnert, ist wohl auf das Schuldkonto der Elihureden zu setzen, deren Einfügung die *Überleitung* von Hiobs Herausforderung zur Theophanie verdrängt hat. Daß eine solche Überleitung ursprünglich vorhanden gewesen sein wird, läßt noch die letzte Elihurede erkennen, in welcher Teile dieser Überleitung noch enthalten sind. Auch Schmidt nimmt eine solche Vorbereitung der Theophanie an, hält aber das ganze Kapitel 37 (ohne v. 28) – sicherlich nicht mit Recht – für das ursprüngliche Zwischenglied zwischen 31 37 und der Gotteserscheinung.

V.

Dialog und Monologe

Literatur zu V, 1: P. F. Ceuppens: De resurrectione mortuorum apud Job c. 19 v. 25–27. Angelicum 1930, VII, 4, S. 433–359. – H. Fine: The patient Job. Journal of Biblical Literature 1953, 72, S. VI–VII. – Kemper Fullerton: Double Entrence in the first Speech of Eliphaz. Journal of Biblical Literature 1930, 49, S. 320–374. – Gustav Hölscher: Hiob 19 25–27 und Jubil 23 30–31. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1935, 53, S. 277–283. – James McKechnie: Job moral Hero, religious Egoist and Mystic. Greenock 1925. McKelvie & Sons Ltd. 121 S. – Ludwig Köhler: Die hebräische Rechtsgemeinde. Festrede am 98. Stiftungsfest der Universität. Zürich 1931. – Joh. Lindblom: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt." Zum Verständnis der Stelle Hi 19 25–27. Studia theologica. Riga 1940. S. 65–77. – Sigmund Mowinckel: Hiobs gō'ēl und Zeuge im Himmel. Beiheft 41 der Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft (1925), S. 207–212. – C. R. North: The Redeemer God. Interpretation 1948, 2, S. 3–16. – Emil Peterson: Job och döden. Svensk exegetisk Årsbok 1942, 7, S. 83–109. – M. A. Régnier:

1) I: 38 1–18 Lied auf die Schöpfung. II: 38 19–38 Himmelsphänomene. III: 38 39–39 30 Tierleben. IV: 39 13–18 Fragment. V: 40 15–24 Nilpferd. VI: 40 25–41 4 Krokodil. VII: 41 5–13 Krokodil. VIII: 41 14–26 Krokodil (S. 83–87). Mit Ausnahme des Fragments tragen jetzt alle Stücke gleichen Charakter. Jastrow (S. 85) verweist auf die Naturlieder in den Psalmen (18 8–16; 29 3–9; 77 17–20; 19 2–7(?); 93 3–4; 8 4–9; 65 10–14; 97 2–6). Die Gedichte haben keine Beziehung zu Hiob; sie wollen den Leser ablenken hin zur Majestät und Macht des Schöpfers (S. 87).

La distribution des c. 25–28 du livre de Job. Revue Biblique 1924, 33, S. 186–200. – H. Rongy: La résurrection est-elle enseignée dans Job? Revue Ecclésiastique de Liége 1933, 25, S. 25–30. – Wolfram von Soden: Ein Zwiegespräch Hammurabis mit einer Frau. Zeitschrift für Assyriologie 1950, 49, S. 151–194. – J. Speer: Zur Exegese von Hiob 19 25–27. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1905, 25, S. 47–140. – H. Z. Stallmann: Hiob 19, 25–27. Schrift und Bekenntnis. Theologisches Zeitblatt (Zwickau) 1927, 8, S. 161–175. – William B. Stevenson: Job XIII 9–11: A new Interpretation. Expository Times 1950, 62, S. 93. – G. J. Streeder: G. Hölschers Exegese van Job 19:25–27. Nieuwe Theologische Studiën 1939, 22, S. 98–104. – Siehe auch I, 1: Byington; Ridderbos; Waterman. – I, 4: Fullerton; Irwin; Löhr. – III: Buhl.

Literatur zu V, 2: P. Dhorme: Les c. 25–28 du livre de Job. Revue Biblique 1924, 33, S. 343–356. – H. Rongy: L'Éloge de la Sagesse Job XXVIII. Revue Ecclésiastique de Liége 1934, 25, S. 294–334. – Ders.: Le dialogue poétique du livre de Job. Ibidem 1933, 25, S. 96–101. – Siehe auch Rongy: II, 2.

Literatur zu V, 3: Édouard Bruston: La littérature sapientiale dans le livre de Job. Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier) 1928, 3, S. 297–305. – U. Rhodokanakis: Das Buch Hiob. Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes 1938, 45, S. 169–190. – Siehe auch Hackmann: II, 3. – Fullerton: III.

Literatur zu V, 4: W. Bovey: The unjust God? Job's Problem and ours. Hibbert Journal 1937/38, 36, S. 353–364. – J. C. Rylaarsdam: Revelation in Jewish Wisdom Literature. Chicago 1946. University Press. XI, 128 S. – Siehe auch Blank: IV, 4.

1. Das Haupt- und Kernstück des ganzen Hiobbuches ist der *Dialog* (c. 4 bis 26), das Streitgespräch Hiobs mit seinen drei Freunden, für das Hiobs nicht ganz klar umrissene Situation (4 2–6) den Ausgangspunkt bildet. Da bei allen Gesprächspartnern, bei den Freunden sowohl wie bei Hiob, Gottes Gerechtigkeit außer allem Zweifel steht, ergeben sich für den Beteiligten und die Zuschauer ganz verschiedene Standorte, indem Hiob um seine Rechtfertigung bei Gott und gegen Gott kämpft, während die Freunde aus seiner Situation zu dem logischen Schluß geführt werden, daß Hiob eben doch Verfehlungen begangen haben müsse. Die Charaktere der Freunde werden, obwohl sie im Grunde alle denselben Typ repräsentieren (Kraeling S. 43) gleichwohl vom Dichter im einzelnen differenziert. Jeder hat sein besondere Gesicht. Am liebevollsten ist Eliphas gezeichnet als alter Weiser von Besonnenheit und Erfahrung; Bildad, der Vertreter der Tradition, auf die er sich mehrfach in seiner Argumentation beruft, ist etwas aggressiver dargestellt und Zophar, der jüngste von ihnen, ist „the man in the street" (H. W. Robinson, Cross); er ist schroff und verschärft die Situation, da er als erster und am schwersten Hiob anklagt (Bertie S. 30). Ihnen gegenüber steht Hiob in ungeheurer innerer Spannung und voller Widerspruch: Verzweiflung und Hoffnung, Lästerung und Gebet, Gottverlassenheit und Gottesgewißheit

Zuflucht zu Gott und Resignation wohnen in seiner Brust[1]). Der Dichter läßt ihn die ganze Skala menschlicher Gefühle vom getrosten Gottvertrauen bis zur Rebellion gegen Gott durchmachen. In diesem bedeutsamen Dialog haben wir ein religiös-philosophisches Gespräch, in dem die Form- und Begriffswelt der Chokma eine Rolle spielt, wie uns die Dialogform auch aus der sumerischen Weisheitsliteratur bekannt ist (vgl. II, 1). Neben dieser Literaturform, die – nach ihrem Vorkommen zu urteilen – sehr beliebt[2]) gewesen sein muß, befinden wir uns mit dem Hiobdialog andererseits in der Sphäre des Rechtslebens, wie auch Köhler mit Recht die Parallele zieht zu den Reden vor der Rechtsgemeinde, die so lange geführt werden, bis die eine der beiden Parteien nichts mehr zu sagen weiß.

Aus praktischen Gründen empfiehlt es sich, die *Literatur zu einzelnen Teilen des Dialogs* vorwegzunehmen, wobei es in der Natur der Sache liegt, daß sich Überschneidungen und Wiederholungen nicht immer vermeiden lassen. In erster Linie ist hinzuweisen auf eine Reihe kleinerer und größerer Aufsätze, die sich um *Text und Auslegung von 19* 25–27 bemühen. Über die Geschichte der Auslegung dieser umstrittenen Stelle, die auch in den Kommentaren meist eingehend diskutiert wird, hat Speer für die Zeit bis 1905 einen ausführlichen Bericht gegeben. Es handelt sich hier um einen oder vielleicht sogar um den literarischen und religiösen Höhepunkt der Hiobreden (Peake S. 83; Sietsma S. 55; Petersen S. 367). Aus seiner Klage erhebt sich der Dulder zu einem kraftvollen Bekenntnis voller Zuversicht, das in der klassischen Übersetzung Martin Luthers ganz neutestamentlich klingt: „Aber ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und als der Letzte wird er aus dem Staube sich erheben. Und nachdem diese meine Haut zerschlagen ist, werde ich ohne mein Fleisch Gott sehen. Denselben werde ich mir sehen, und meine Augen werden ihn schauen, und kein Fremder." Dieser Wortlaut spricht vom Auf-

---

1) Vgl. die graphische Darstellung bei H. W. Robinson: Von der Basis c. 3 geht es abwärts bis c. 9, steigt dann hoch c. 10. 12–13 und erreicht einen Höhepunkt in c. 14, fällt dann 16–17 (tiefer als bei c. 9), steigt mit c. 19 (höher als c. 14), fällt bei c. 21 (Tiefe zwischen c. 9 und c. 17), bleibt unter der Basis bei 23 f., steigt über 26 f. bis c. 28 (etwa Höhe von 10. 12 f.), fällt auf die Basis bei 29. 30 und steigt (etwa auf die Höhe von c. 14) mit c. 31.

2) Aus der *ägyptischen Literatur:* Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele (Erman S. 122); Dialog des Cha-cheper-re-seneb mit seinem Herzen (Erman S. 149 bis 151); Streit zwischen Leib und Kopf (Erman S. 224 f.); Gespräch zwischen Atum und Osiris (Totenbuch c. 175). von Soden (Zeitschr. f. Assyriologie 1950, 49, S. 151–194) verweist auf das Zwiegespräch Hammurapis mit einer Frau und auf die Streitgespräche der sumerischen Literatur über die eigenen Vorzüge der Partner und auf die edubba-Literatur (Falkenstein, Welt d. Orients I, S. 172 ff.); vgl. auch VI, 2.

erstehungsglauben; und das ist seit Origenes und Hieronymus auch die Meinung der Kirche gewesen und geblieben, „unbestritten und unbestreitbar" (Haghebaert S. 73), bis zur Gegenwart[1]). Der überlieferte Text ist in einem trostlos korrupten Zustande; vor allem stoßen sich v. 25 b. 26 b mit v. 26 a. 27 a. Während Torczyner v. 25 b. 26 a. 27 c als „eingesprengt" ansieht, tilgt Houtsma (S. 45) v. 26 als Verschreibung von 25 b und 27 a; oder Jastrow sieht v. 27 als sekundäre Erweiterung des von ihm geänderten Vorverses an und Speer erklärt v. 26 und 27 als Glosse, da v. 28 f gut an v. 25 anschließt. Im einzelnen wäre zum Textlichen von v. 26 viel zu sagen, und das Wort Knabenhauers (1886) vom „Versiculus brevis, septem constans voculis, at undequaque difficultatibus septus" hat noch heute seine Berechtigung. Der Rahmen dieses Aufsatzes erlaubt nicht, auf alle Einzelheiten einzugehen; es hat auch wenig Sinn, alle „vorgeschlagenen gewaltsamen Textkonjekturen und Neudichtungen unserer Verse" (Hölscher S. 48) aufzuführen. Wir müssen uns mit einem Hinweis auf die neueren Kommentare, besonders Hölscher, Kissane und Weber, begnügen und uns auf einiges Wichtige beschränken. So fassen Rongy und Kissane (S. 119) das *'acharôn* nicht temporal, sondern sehen darin einen Parallelbegriff zu go'el in der Bedeutung „der Ewige"[2]). Da die Aktion des go'el (v. 25) und das Gottsehen Hiobs (v. 26) keinen Zusammenhang miteinander haben, verweist Stevenson (Schweich Lect. S. 94; Notes S. 87) auf die *Lesung der LXX* und gibt v. 26b den Sinn: Mit Šaddais Hilfe werde ich diese Dinge (nämlich das in v. 25 Gesagte) sehen. Den *go'el* stellt Mowinckel (S. 211) mit dem 'ed und sahed von 16 19 zusammen und zieht von da aus Verbindungslinien zu 33 23ff. und dem meliz (16 20), um alle diese Stellen auf den Schutzengel zu deuten. Auch Irwin setzt sich mehrfach (Prom. S. 103; Elihu Sp. S. 23) für diese Auffassung ein, und das mit gutem Grunde; denn mit dem „Mittler" steht und fällt seine Theorie über den Schluß des Buches (vgl. IV, 3). Aber diese Auffassung ist schon im Blick auf v. 26b abzulehnen. Der juristische Begriff des go'el ist so eindeutig feststehend als „Anwalt, Rechtswahrer, Vindikator" (vgl. Lev. 25 25; Prov. 23 11; Ps. 19 15), daß die Forschung sich überwiegend darin klar ist, daß hier nur Gott gemeint sein kann. North untersucht alle go'el-Stellen bei Hiob und stellt fest, daß auf das *Lösegeld* wenig Wert gelegt ist. Ein Aufsatz von Riderbos (S. 175) kommt für den *„Staub"* auf die Bedeutung „Staub der Sche'ol"; doch wird man im Blick auf die Gegenüberstellung „im Himmel" und „in der Höhe" (16 19) hier einfach „auf der Erde" zu verstehen haben (so Peters S. 265). Doch das sind Nebendinge.

---

1) Vgl. Ceuppens S. 459 (anders S. 197–202); Dimmler S. 81–83; Kalt S. 10–11; Ricciotti S. 163 f.; Stallmann S. 175; Thilo S. 123.

2) Unter Berufung auf Jes. 44 6; 48 12.

Es kommt darauf an, was denn der *eigentliche Inhalt* der Hiobworte ist, und was Hiob von Gott erwartet. Ist der Text auch so dunkel und so beschädigt, daß er sich nicht mehr rekonstruieren läßt, so glaubt die Forschung doch in der weit überwiegenden Zahl ihrer Vertreter soviel zu erkennen, daß jede Verchristlichung dieses Abschnitts abzulehnen ist; auch in der modifizierten Form, wie sie etwa König (S. 202 f.) unter Ablehnung einer „leiblichen" Auferstehung annimmt, oder McKechnie (S. 81), der hier eine ad hoc-Auferstehung sieht: ein Wunder, um Hiobs Restitution zum Ausdruck zu bringen. Wenn auch nach dem Text der Tod die Hoffnung auf eine kommende Rehabilitierung nicht ausschließt, so erscheint es doch sehr fraglich, ob man daraus folgern[1]) darf, daß wenigstens der Keim einer Auferstehungshoffnung hier vorliege. Denn dann könnte Hiob ja getrost sterben (Weber S. 109). Mag für Vischer (S. 397) dieser Einwand zu billig erscheinen, so ist doch nachdrücklich festzustellen, daß die Hiobreden vor und nach c. 19 nichts von einer Auferstehungslehre wissen. Es führt eine Linie über 3 10 ff.; 7 21b; 9 21; 13 18 f.; 14 13–17; 16 19 und 17 3 (vgl. Peterson S. 104; Baarslag; Dawidowicz S. 85), und dieser Linie fehlt jede „eschatologische Perspektive" (Peters S. 86). Es geht um das Vergeltungsdogma mit Beziehung zum gegenwärtigen Leben (Rankin S. 150). Hiob sieht seinen baldigen Tod vor Augen; und da bei den Menschen seine Unschuld nicht anerkannt wird, muß Gott sein Zeuge und Eideshelfer sein (vgl. 16 18–17 1). Es geht ihm nicht um seine Gesundung oder Restitution vor dem Tode (so Ball; Devine S. 278; Baarslag S. 57), sondern einzig und allein um das Offenbarwerden seiner Unschuld. Und da hat er die zuversichtliche Hoffnung, daß, wenn auch sein Leib zerstört ist, daß dann (eben ohne sein Fleisch) er Gott sehen, d. h. seine Rechtfertigung, die Erklärung seiner Unschuld, erfahren wird. Für diese zunächst fremd anmutende Anschauung, daß auch der „Tote unter besonderen Bedingungen etwas mit Bewußtsein wahrnehmen, ‚schauen' kann" bringt Hölscher (S. 49) eine wertvolle und interessante *Belegstelle* aus dem Judentum. Es heißt im Buch der Jubiläen (23 30–31) von der Freude der Gerechten über Gottes Gericht an ihren Feinden: während die Gebeine der Gerechten im Grabe liegen, wird ihr Geist viel Freude haben über dieses Gottesgericht. So erwartet auch Hiob, als Verstorbener seine Rechtfertigung zu schauen (vgl. Studer, S. 101; Ceuppens S. 197–202; Schmidt, Gott und Leid S. 35).

In zwei Arbeiten stellt Fullerton die Wichtigkeit der *Hiobrede c. 9–10* für das Verständnis des Dialogs heraus, indem Hiob hier die beiden Seiten der Orthodoxie, die Offenbarung und die Tradition, angreift und an ihre Stelle die persönliche Erfahrung setzt. In einem weiteren sehr ansprechenden Auf-

1) So Dubarle S. 81; McFadyen S. 137; Oesterley-Robinson S. 170; Weber S. 106.

satz behandelt Fullerton die Doppeldeutigkeit der *ersten Eliphasrede*. Den gleichmäßigen formalen Aufbau der *Bildadreden*, deren dritte in 26 2–4; 25 2 f. 5 f.; 26 5–6 nur unvollständig überliefert sei, untersucht Löhr (vgl. I, 4), und Irwin ist bemüht, für die erste Bildadrede den Text von v. 14–19, der in scharfem Kontrast zu v. 11–13 stehe, in Ordnung zu bringen. Der Sinn der ganzen Rede sei der, daß die Lebensgeschichte zweier Pflanzen als Typen des Bösen und des Gerechten kontrastiert werden; leider habe der Schluß durch Abschreiber schwer gelitten. Für *13* 9–11 wendet sich Stevenson gegen die übliche Auffassung und betont, daß Gottes Urteil, wenn er eingreifen würde, nicht eine Äußerung zur Kontroverse zwischen Hiob und Gott, sondern zwischen Hiob und den Freunden sein würde. In einem Vortrag setzt Fine sich für die *Einheitlichkeit von c. 27 (und 28)* ein; er sieht hier die endgültige Absage Hiobs an die Freunde, die „in dieser Tradition" (vgl. 42 7!) den Versuch verstärkt haben müssen, Hiob zum Abfall von Gott zu bringen und zu sterben (vgl. 2 9). Und endlich macht Byington zu *28* 3–9 Textvorschläge und führt aus, daß v. 1–11 des Menschen Erfolg im Suchen nach verborgenen Erzlagern darstellt, die man vor allem an den Quellen großer Flüsse vermutete (vgl. v. 9–11).

2. Die Kommentare sind bestrebt, sorgfältig den genauen *Gedankengang des Dialogs* festzustellen; und das ist auch möglich, wenn man die Reden in kleine Einzelabschnitte zerlegt. Sobald man aber versucht, eine Gedankenentwicklung in großer Linie herauszuarbeiten, erkennt man erst die ganze Schwierigkeit, die in diesem Dialog liegt, welcher nach Marcus (S. 17) (wie das ganze Buch) mehr als eine Komposition denn als eine festgeschlossene literarische Einheit erscheint. Wir können hier nicht den strengen Maßstab straffer Gliederung und Durchführung des Themas anlegen. Denn wir haben es nicht mit einer Niederschrift einer tatsächlich gehaltenen Diskussion von Weisen zu tun, sondern mit einer dichterischen Einkleidung (vgl. Kraeling S. 92). Daher ist es auch kein ausgesprochener Dialog in unserm Sinne, in welchem durch Rede und Gegenrede die Situation geklärt und eine Annäherung zweier entgegengesetzter Standpunkte erzielt würde. Die einzelnen Reden gehen nur sehr wenig auf die Argumente des Gegners ein; sie wiederholen und verfolgen vielmehr ihre eigenen Gedanken, bis sich schließlich die Fronten mehr und mehr versteifen. Das Ganze ist in *drei Redegänge* gegliedert, in deren jedem Hiob auf jede Freundesrede antwortet. Wird im ersten Redegang noch Hiobs Frömmigkeit anerkannt, so behandeln die Freunde im zweiten Gang lediglich das Schicksal des Gottlosen, um im dritten Gang auch Hiob als Sünder anzuklagen, während vorher damit nur als mit einer Möglichkeit gerechnet wurde. Aus diesem Umstande zieht Gerber weittragende Schlüsse und will in diesen Anklagen die Anfänge moderner Psychotherapie (Schockbehandlung) erblicken (S. 52); sicherlich nicht mit Recht, auch wenn

man das Reagieren Hiobs auf die Anschuldigungen der Freunde berücksichtigt. Die Reden sind zum Teil recht weitschweifig und abschweifend, so daß man es verstehen kann, daß viel mit späteren Zufügungen gerechnet wird. Die Reden muten an wie lyrische Gedichte und enthalten vor allem Hymnenstücke und Klagelieder, die als kleine Einheiten für sich stehen und sich leicht vom Übrigen herausheben lassen (vgl. Schmidt Hiob S. 51). Am straffsten durchgeführt ist noch der erste Redegang, der auch zugleich der persönlichste ist, da er ganz speziell und unmittelbar auf Hiob Bezug nimmt. Der zweite und dritte Gang verlagern das Thema und erheben den „Sonderfall Hiob" ins Allgemeine. Damit wird die Sphäre des Persönlichen verlassen und theoretisch über das Schicksal des Frommen und des Bösen gehandelt.

Besonders der *dritte Gesprächsgang* macht der kritischen Arbeit viel Schwierigkeiten. Nicht nur durch die lange Schlußrede Hiobs, die hier und da Gedanken ausspricht, wie sie den Freunden angemessener wären (27 13–23; s. u.), weshalb man sie auch dem Eliphas (Bückers S. 418; Haghebaert S. 97; vgl. auch Reichert) oder Zophar zurechnen möchte; sie nimmt nur zum geringsten Teil (26 2–4; 27 2–12) auf den Dialog Bezug und mutet im übrigen ganz wie ein Monolog an. Nicht nur, daß die sehr eigenartige und abweichende Redeeinführung 27 1 in 29 1 wörtlich wiederholt wird; nicht nur, daß zwischen 26 2–4 und 26 5–11 kein Zusammenhang besteht und der Übergang von 26 14 zu c. 27 fehlt, wie auch 27 2–6 keine natürliche Folge auf die Bildadrede sein kann. Vor allem aber befremdet, daß Bildad in außergewöhnlicher Kürze antwortet; mit nur fünf Versen, von denen drei bereits früher in anderen Reden vorkommen[1]), während Zophar überhaupt nicht mehr in Erscheinung tritt. Man hat darin eine besondere dichterische Feinheit sehen wollen (so z. B. Kalt S. 11. 83; Peters S. 66; Proosdij S. 76. 94; Steuernagel S. 357), daß der Dichter damit das Erlahmen der Gesprächspartner und Hiobs Sieg über sie zum Ausdruck bringen will. Aber die Dinge liegen viel prosaischer. Das oben Gesagte spricht mehr für die ziemlich allgemein verbreitete Ansicht, daß der Text des dritten Gesprächganges, besonders von c. 24 an, stark überarbeitet oder zum mindesten in Unordnung geraten ist. Dhorme (S. XL) sucht die jetzige Abfolge des Textes als durch Vertauschung der Kolumnen entstanden zu erklären[2]); doch will diese Anordnung nicht ganz mit seiner eigenen Gruppierung (Revue Bibl. S. 33) harmonieren. Kissane (S. 164) nimmt eine falsche Plazierung der Zopharrede und des Anfangs der darauf folgenden Hiobantwort an[3]); doch befriedigt auch diese

1) v. 4–6 Glosse auf Grund von 15 14–16 (vgl. Snaith S. 19; Ball S. 318) oder Variante zu 4 17 ff. und 15 14 ff. (Baumgärtel; Fullerton, Job 9 and 10 S. 262; vgl. auch Hackmann S. 32).

2) E: 24 18–25; B: 25 2–26 4; A: 26 5–14; C: 27 2–12; D: 27 13–23.

3) Zopharrede: x plus 25; x plus 26 5–14; Hiob x plus 27 1–6.

Lösung, schon wegen der angenommenen Lücken, nicht. Régniers Bemühen, die Textvorlage, wie sie überliefert ist, zu halten, ist trotz allen aufgewandten Scharfsinns und trotz der Zustimmung von Peters (S. 270) nicht überzeugend.

Man hat sich bemüht, *den dritten Redegang zu rekonstruieren.* Wie sehr hierbei die Meinungen auseinandergehen, zeigt schon ein Blick auf die Zusammenstellung bei Pfeiffer (Introd. S. 671), in der die älteren Arrangements, angefangen von Stuhlmann (1804), in zehn Beispielen vorgeführt werden. Seitdem schon Kennicott (1780) 27 13–23 als *dritte Zopharrede* angesehen, hat diese Meinung bis in die Gegenwart hinein um so mehr Anklang gefunden, als dieser Abschnitt im Munde Hiobs nicht paßt[1]) oder er müßte stark ironisch gemeint sein; gewöhnlich wird noch 27 7–10[2]) mit einbezogen und davor gestellt[3]). Einige[4]) nehmen noch v. 11–12 dazu; doch würden diese beiden Verse zusammen mit 27 2–6 besser als *Hiobs Antwort an Bildad*[5]) passen, wie auch andere Forscher[6]) den ganzen Abschnitt 27 2–12 als Hiobrede ansprechen. Zu dieser Rede rechnet man gewöhnlich auch 26 2–4[7]). Während einige Gelehrte dieses Stück 26 2–4[8]) mit dem gleichfalls eine formale Einleitung bildenden 27 1–6 zur Hiobantwort an Bildad verbinden, wollen andere[9]) es zur *Bildadrede* ziehen, die mit 25 2–6[10]) doch zu dürftig anmutet. Gewöhnlich sieht man die Fortsetzung der Bildadrede von c. 25 in 26 5–14[11]). Abweichend

---

1) Beel; Bleeker; Ceuppens; Hölscher; Lindblom; Peake. Robin S. 703 und Rongy verbinden damit 24 18–24.

2) Nach Snaith ist v. 8–10 vielleicht Glosse.

3) Ball; Bewer; Driver-Gray; Hackmann; Hertzberg; Lamparter; van Royen; Snaith; Stevenson.

4) Davidson-Lanchester; Guillaume; Hackmann; auch Baarslag, der sie aber hinter v. 13–23 stellt.

5) So Ball; Bleeker; Driver-Gray; McFadyen; Fohrer; Hertzberg; Lamparter; Peake; van Royen; Snaith; Stevenson.

6) Bertie; Ceuppens; Dhorme; Duesberg; Larcher; Lefèvre; Robin; Rongy; Weber. Pfeiffer ohne v. 2–6; Hölscher und Schubert ohne v. 11 f.

7) Baarslag; Ball; Beel; Bertie; Ceuppens; Dhorme; Duesberg; Hertzberg; Lamparter; Larcher; Lefèvre; Lindblom; Peake; Pfeiffer; Robin; Rongy; Snaith; Stevenson.

8) Davidson-Lanchester; Driver-Gray; Guillaume; Hackmann; Mowinckel.

9) Bleeker; Hölscher; Kissane; Weber.

10) Ball ohne v. 4; nur 25 2–3: Peake; Snaith.

11) Baarslag; Ball; Beel; Bertie; Bewer; Bleeker; Ceuppens; Dhorme; Duesberg; Fohrer; Guillaume; Larcher; Lindblom; Lods; Peake; Robin; Rongy; Snaith; Stevenson. Beide Abschnitte umgestellt bei Lefèvre. Hölscher und Weber: 26 2–4; 25 2–6; 26 5–14, ebenso Löhr (ohne 25 4; 26 7–10). Davidson-Lanchester: 25 2–3; 26 4–15; 25 4–6.

davon verbindet Hertzberg (S. 168) im Anschluß an Mowinckel und Bleeker und ihm folgend Lamparter das an seinem jetzigen Platz nicht gut stehende 24 18–24 mit c. 25. Wesentlich zurückhaltender ist der Kommentar von Hanson mit der Annahme, daß 24 18–20. 24 zur Bildadrede gehören, und mit der Bezeichnung der Kapitel 25, das restlos verstümmelt sei, und 26 als Fragmente zweier Freundesreden und von 27 1–6 als kleineres Hiobfragment (S. 81–85). Um des Gedankenfortschritts willen *vertauscht* Kissane die dritte Zopharrede (also: 25; 26 5–14) und Bildadrede (also: 26 1–4; 27 7–13) miteinander und sieht die entsprechenden Hiobantworten in c. 29–30 (an Bildad) und 27 1–6 plus 31 (an Zophar). Wenn er (S. 125) für seine Textanordnung auch im besonderen geltend machen kann, daß sie dem Plane der anderen Redegänge entspräche, da dann auch hier Hiob in der Schlußrede auf die Argumente der Freunde einginge, so haben wir doch gegen die Verwendung dieser Stücke große Bedenken. Darf man die Monologe so auseinanderreißen? Und darf man sie überhaupt hier verwenden, da sie ja, wie ihre literarische Gattung ausweist, an eine andere, nämlich Gottes, Adresse gerichtet sind? Der gleiche Einwand erhebt sich gegen Jastrows Gruppierung[1]); auch Volz (S. 66 ff.) bezieht die Monologe in seine Rekonstruktion des dritten Redeganges, der bei ihm nur aus 22; 27 1–6 und 29–31 besteht, mit ein und erklärt alles andere als Auffüllung. Die „Lieder über den Gottlosen" (24 1–4. 9 f. 12 b. (18–21). 22–25 und 27 7–23), über die „Zigeuner-Beduinen (24 5–8. 11 f. und 30 2–9) und über die „Lichtscheuen" (24 13–27; vgl. auch Stevenson S. 24) sind fremde Bestandteile[2]); der Rest gehöre zum ersten Redegang, und zwar c. 25 f. zu c. 8 (Volz S. 50; vgl. auch Hempel S. 666) und c. 23 zu c. 6 f., wobei wieder die große Frage offen bleibt, wie man sich Umstellungen in diesem großen Ausmaß verständlich machen soll.

Noch radikaler geht Buhl (S. 52) vor, bei dem c. 24–28 nur als „ein *Konglomerat von kleineren Stücken* verschiedenen Ursprungs" erscheinen. Aus dem Umstand, daß in Hiobs Reden hier mehrfach das Gegenteil des von ihm früher mit großer Leidenschaftlichkeit Vorgetragenen gesagt wird, will Buhl die *Tendenz* herauslesen, die Gestalt des Helden der traditionellen Hiobfigur anzugleichen und einen versöhnenden Schluß vorzubereiten. Hierzu habe man von 24 25 ab die letzten Hiobreden durch die ihm in den Mund gelegte Bildadrede ersetzt und von 27 5 ff. „aus dem alten Buch die feierliche Hiobrede" mit seinem Bekenntnis (27 5–7) übernommen, die wahrscheinlich

1) Jastrow (S. 297): Hiob: 26 1–4; 27 2–6; 30 16–24; 31 35–37. Zophar: 31 2–4; 27 7–23; 30 2–8. Hiobs Antwort an Zophar fehlt.

2) So auch Baumgärtel; Fohrer; Kraeling. Auch Hölscher (S. 5) sieht 24 1–24 als sekundär an, als nachträgliche Einlage (S. 61), und weist hin auf die Risse in der Gedankenfolge hinter 23 17 und vor 24 25; vgl. auch Kraeling in Journ. Bibl. Lit.

unmittelbar zur Restitution übergeleitet habe (S. 60; ähnlich auch Fullerton S. 122). Auf Simons völlig abweichende Gruppierung, die stark durch Volz beeinflußt sein dürfte, und Buttenwiesers Arrangement haben wir oben (I, 3) bereits hingewiesen. Wird hier aber noch wenigstens das vorliegende Textmaterial, wenn auch willkürlich, in großem Umfange verwertet, so anerkennt Baumgärtel (S. 149) auf Grund seiner Methode nur 23 2–17 (< 8–9) und 31 35–37 als ursprünglich an. Zu gleichem Ergebnis kommt auf gleichem Wege auch Kraeling (S. 99. 120); nur, daß er außerdem noch (ähnlich wie Jastrow) auch 30 16–31 gelten lassen will. Aber alle Annahmen und Vorschläge stehen auf recht schwachen Füßen und zeigen schon durch ihre große Mannigfaltigkeit ihren Unwert. Sie sind doch nur ein Notbehelf, unter modernen Gesichtspunkten in das „Durcheinander“[1]) von c. 24–27 eine gewisse Ordnung zu bringen. Doch bleibt das alles sehr subjektivisch bedingt; eine befriedigende Lösung, die noch dazu Aussicht auf Wahrscheinlichkeit hat, läßt sich nicht finden. Wir tun daher besser daran, uns mit der Tatsache abzufinden, daß der dritte Redegang nur als Torso auf uns gekommen ist, und zwar so beschädigt und verstümmelt, daß man auf eine Rekonstruktion besser verzichtet, „beyond repair“ (Kraeling S. 61). Daher läßt sich auch kein sicheres Urteil darüber gewinnen, wieweit wir hier mit zufälligen Textzerstörungen zu rechnen haben oder in welchem Maße eine „überlegte Absicht“ vorliegt, „um den dritten Redegang zum Bollwerk des Glaubens zu machen (Jordan S. 53; vgl. auch Jastrow S. 70).

Das Ende des dritten Redegangs wird hinter dem Schluß von c. 26 liegen, wobei immer mit der Möglichkeit von Textlücken gerechnet werden muß. Nun kommen Hiobs Sprüche (Brunner S. 112). *Kapitel 27* bereitet besondere Schwierigkeiten durch v. 11–12, deren Inhalt eine irreligiöse Haltung der Freunde voraussetzt (Kraeling S. 115), durch die wörtliche Wiederholung von 20 29 in 27 13, wofür Peters' Erklärung (S. 66*) von Zophar als dem Nachbeter der Anderen recht gesucht erscheint, und nicht zuletzt durch die nach 26 1 nicht zu erwartende, völlig aus dem üblichen Rahmen fallende Überschrift in 27 1: „Hiob fuhr fort, seinen Spruch zu sagen, und sprach“ (bei Hölscher S. 64. 70 angeglichen). Daß sie in 29 1 wieder aufgenommen wird, macht auch von formalem Gesichtspunkt aus das dazwischen Stehende verdächtig. Gunkel (Sp. 1930) lehnt das Kapitel (und auch c. 28) in vollem Umfange ab; andere wie Kraeling (S. 105) und Baumgärtel sehen in v. 2–12 ein Stück aus einem früheren, jetzt verdrängten Dialog und betrachten v. 13–23 als fremde Bruchstücke, während wieder andere (wie Peake, Probl. S. 73; Fohrer; Volz) v. 7–23 als sekundär erklären; doch mutet v. 11–12

1) Schubert; Vischer; vgl. Bentzen; Staples. Baumgärtel (S. 156): „Trümmerfeld“.

eher wie eine Einleitung zum folgenden Kapitel an (so Lindblom; König; Lefèvre). Sofern Teile von c. 27 ursprünglich zum Dialog gehört haben sollten, sind sie erst später an diese Stelle geraten.

Das *Lied auf die Weisheit (c. 28)*, „un brillant hors d'œuvre" (Lods, Rech. S. 513) wird trotz der Stilähnlichkeit (Junker S. 61 f.; Snaith S. 9) von der Forschung fast allgemein aufgegeben und gilt als ein selbständiges anonymes Gedicht: „un petit bloc erratique" (Duesberg S. 156). Vielleicht ist es ein späterer Ersatz für verlorengegangene Hiobreden (Hackmann S. 32) oder als Gegengewicht gegen den vorher (c. 21) geäußerten Skeptizismus (Kraeling S. 203; Jastrow S. 136 f.; vgl. auch Hölscher S. 2) im Interesse der Orthodoxie eingefügt. Kissane (S. 172) erwägt eingehend die Möglichkeit, daß es einen Teil der dritten Zopharrede bilden könnte, schließt sich dann aber doch der allgemeinen Auffassung an. Selbst von den wenigen Vertretern der Echtheit[1]) wird es „zunächst als ein Fremdkörper" (Junker S. 55) empfunden, den man mit viel Scharfsinn mit seinem Kontext zu verbinden sucht. So wollte z. B. Budde (1913) es als Teil der Anklage gegen Gott ansehen; aber das kommt im Inhalt des Kapitels gar nicht zum Ausdruck. Mit Rücksicht auf die trostlose Textbeschaffenheit sollte man auf den fehlenden Zusammenhang ebensowenig Gewicht legen wie auf das soviel Anstoß erregende „kî" am Anfang der Ausführungen[2]). Vielleicht besteht Bückers' Vermutung (S. 425) zu Recht, daß der Anfang des Liedes fehlt, von dem man nur schlecht mit Régnier (S. 196) behaupten kann, daß es „das Vorhergehende begründe". Während Dhorme (S. LXXVI) und Kraeling (S. 107) es für echt halten, aber nur am falschen Platze stehend, nimmt Pfeiffer die alte These Macdonalds (1895) wieder auf, die zwar für Abfassung durch den Dichter eintritt, aber c. 28 für keinen integrierenden Bestandteil des Buches hält. Was vor allem gegen das Kapitel spricht, ist einmal, worauf schon Knieschke (S. 31) hingewiesen, die griechische Sprechweise, besonders in v. 27; ferner die Tatsache, daß es hier gar nicht um eine Beweisführung geht, die etwa die Freunde überzeugen will, sondern um eine Reflexion (Driver-Gray S. 233). Und endlich ist der hier vorausgesetzte Begriff der Weisheit vom übrigen Buch verschieden (ausführlicher bei Bleeker S. 178) und liegt in einer Linie mit Prov. 8 22–32; Sir. 1 1–10. 24; Sap. 1. Was soll in diesem Zusammenhang ein „Jubellied auf die abstrakte Weisheit" (Bleeker S. 178)?

---

1) Bovey; Buskes; Buttenwieser; McFadyen; Haghebaert; Junker; Kalt; Kelly; König; Peake; Peters; Régnier; Rongy; Sietsma; Szczygiel; Thilo. Oesterley-Robinson rechnet S. 171 mit der Möglichkeit der Echtheit; aber als Parenthese; doch vgl. S. 174. Dhorme (S. XLI) sieht hier eine spätere Einfügung durch den Dichter; vgl. auch Beel S. 245; Ceuppens S. 20; Lods S. 51.

2) Vgl. das „kî" in 27 8. Knieschke sucht die Schwierigkeit zu beheben, indem er v. 28 vor v. 1 stellt; aber v. 28 gehört nicht zum Gedicht.

Daß Kapitel 28 „der Mutterschoß sämtlicher Probleme des Buches" (Thilo S. 115) sei, ist eine ebenso falsche Überspitzung wie die Formulierung, daß es „das Zentrum bilde, auf das alles ausläuft und wovon alles ausgeht" (Sietsma S. 75). Es gehört nicht zur Diskussion mit den Freunden; aber ebensowenig zu den Monologen.

Etwas anderes ist es natürlich um seinen kunstvollen Einbau als *Zwischenstück des ganzen Buches* (Hertzberg S. 109), in dem es nicht bloß wie eine gewollte kunstvolle Pause wirkt[1]), sondern wie ein Höhepunkt (Reichert S. 140; Buttenwieser). Während Fullerton (S. 122) sich mit der Feststellung begnügt, daß es die Gottesreden vorwegnehme, ziehen andere aus den sprachlichen und sachlichen Beziehungen zu c. 38 ff.[2]) den Schluß der Zusammengehörigkeit beider, indem Bovey (S. 360) es als Einleitung zu c. 38–39 ansetzt, während Szczygiel (S. 233; Torczyner) es an den Schluß der Gottesrede stellt, wie auch Lindblom (S. 91) hierin eine Ergänzung der Beschreibung von der Macht Gottes erblickt. Spricht die Gottesrede von den Vorgängen am Himmel und auf der Erde, so c. 28 von dem, was unter der Erde ist (so Szczygiel S. 21). Einen anderen Schluß zieht Ball (S. 8), indem er das Kapitel als eine praktische Folgerung aus c. 38–41 anspricht, und Jastrow (S. 136), der darin geradezu einen Kommentar zum Buche Hiob sucht, welcher den Grund für den unbefriedigenden Schluß enthält: Weisheit ist bei Gott und nicht bei den Menschen.

Das Gedicht (c. 28) wird nicht frei von *Erweiterungen* sein. So sieht Löhr, der außerdem noch v. 19. 24 (oder 26) und 28 tilgt, in 3–4. 9–11 eine Randbeischrift (S. 68 f.), die vielleicht aus einem andern Gedicht stammt. Der üblichen Auffassung von einem durch die Kehrverse in v. 12 und v. 20 in drei Strophen eingeteilten Gedicht[3]) steht die schon von Duhm und Budde erkannte Tatsache gegenüber, daß v. 19 (getilgt bei Volz; Löhr; Fohrer) eine Variante zu v. 17a. 16a bildet. Und da v. 15–20 ein ganz anderes Thema behandeln und den Zusammenhang unterbrechen, hat man auch diese Verse ausgeschieden (so Budde; Hölscher S. 68). Nur sollte man dann folgerichtig, da v. 20 Wiederaufnahme von v. 12 ist, den ganzen Abschnitt v. 13–20

---

1) Dhorme S. XLI; Hertzberg S. 111; Lamparter S. 163: „Sozusagen 'Halbzeit'"; un moment de détente (Lefèvre S. 79; vgl. auch Ringgren S. 93; Rongy.

2) *Sprachlich* 1: 38 27; 7: 38 20; 41 22; 8: 40 10; 41 26; 9: 36 30; 24: 37 3; 41 3; 26: 38 25; vgl. auch die Stellennachweise bei Dhorme S. LXXVI und Szczygiel S. 21. – *Sachlich:* 7: 39 27; 8: 38 39.

3) Fohrer im Anschluß an Duhm: 4 Strophen mit Einfügung des Kehrverses auch vor v. 1 und vor v. 7; aber Kehrverse gehören ans Ende der Strophen (vgl. Löhr); Kissane (S. 173 ff.): 6 Strophen mit Umstellungen; Davidson-Lanchesters Einteilung (S. 224) 1–14; 15–22; 23–28 ist nicht zu empfehlen.

als sekundär erklären. Auch der *Schlußvers* kann nicht ursprünglich sein[1]), weil hier trotz der gegenteiligen Behauptung von König[2]) die Weisheit als sittliche Tugend, als Lebensregel erscheint (vgl. Kissane; Löhr; Rongy; Lamparter), und weil ferner von Gott in dritter Person gesprochen wird. Unter Nichtbeachtung dieser Gründe wendet Peters (S. 296) sich gegen die nach ihm unberechtigte „Verunechtung" des Verses. Und das bei der Hiobforschung so beliebte Wort muß auch hier herhalten: „Wer v. 28 aus Kapitel 28 entfernt, reißt das Herz aus dem Kapitel heraus" (Peters S. 309). Kissane (S. 180) vermutet, daß hinter v. 28a der Text beschädigt war und vom Schreiber auf seine Weise[3]) ergänzt worden ist. So bleibt auch hier Vieles unklar und problematisch. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß uns in c. 28 ein besonderes Meisterwerk hebräischer Dichtkunst geschenkt ist.

3. Liegen in den *beiden ersten Redegängen des Dialogs (c. 4–21)* auch nicht solche schweren Textschäden und -eingriffe wie im dritten vor, so wird die Originalität der Textvorlage in ihrem Gesamtumfang doch auch in Frage gestellt und mit Auffüllungen und Erweiterungen, besonders gegen Ende des ersten Redegangs (vgl. Hempel. Probl. S. 651; Kissane S. XXX) gerechnet. Es handelt sich hierbei aber nicht bloß um kleinere Zufügungen, wie sie auch sonst in ATlichen Texten üblich sind, Prosazusätze[4]), Glossen[5]), Varianten[6]) und kurze Kommentare[7]). Vielmehr hat man darüber hinaus geglaubt, *größere Einfügungen* verschiedenen Charakters annehmen zu sollen. Man hält sie für *tendenziöser Art,* wobei aber sofort die Meinungen auseinandergehen, wenn es gilt, diese Tendenz näher festzulegen: ob ein orthodoxes Original skeptisch überarbeitet oder umgekehrt ein skeptisches Original der orthodoxen Auffassung angepaßt worden ist. Das Letztere hält Kraeling (S. 200) für ganz unmöglich, da c. 3–19 nichts enthalten, was sie von den Klagen in den Psalmen unterscheide. Es ergebe sich ein festumrissenes Bild der Hiobfigur, das dann aber verwischt sei „durch skeptisches Material", wie es in 9 23 24; 21 27–34 vorliege und auch in c. 24 vorhanden gewesen sei, dort aber (vgl. v. 1. 25) entfernt sein müsse. Sicherlich kann 24 2 ff. nicht die Fortset-

---

1) Vgl. Dhorme; Driver-Gray; Fohrer; Hölscher; Lods; Löhr; Lamparter; Peake; Pfeiffer; Rongy.

2) S. 287; vgl. H. W. Robinson (S. 38), der in v. 28 die Pointe des Kapitels sieht; „the main idea" (McFadyen S. 274 f.).

3) Vgl. Ps. 111 10; Prov. 1 7 und die Zusammenstellung von „Jahwefurcht" und „das Böse meiden" in Prov. 3 7; 14 6; 16 6.

4) 6 10; 7 20; 15 19; 18 19a; 16 10–11; 21 16–18; 28 28. Vgl. Lindblom: 22 17–18 (rhythmisch, aber anderer Zusammenhang).

5) 8 13a; 10 3a; 11 10. 12; 15 22; 13 27b; 14 14a; 15 35.

6) 8 10; 10 12; 15 24; 18 13; 20 29; 21 8; 23 6. 7.

7) Nach Jastrow (S. 112–122): 9 8–10; 12 10–13; 14 4; 21 16; nach Irwin: 5 15–16.

zung von v. 1 sein; es ist auch zuzugeben, daß die Klagen sehr viel Ähnlichkeit mit ihren Gegenstücken in den Psalmen haben; aber das kann nicht weiter befremden, das liegt im Wesen der literarischen Gattung. Doch gibt es Worte wie 13 22 und vor allem 19 6 [1]), die u. E. über die allgemeine Linie der Psalmen hinausweisen. Mehr Wahrscheinlichkeit hat demgegenüber die andere Meinung, daß ein unorthodoxes Buch von späterer Hand der üblichen Vergeltungslehre angeglichen sei (vgl. Hölscher S. 5) durch Ausgestaltung der Freundesreden und Abschwächung der Hiobworte (Jastrow S. 90).

Damit kommen wir zur weiteren Frage nach dem *Umfang solchen Materials*. Eine Reihe von Untersuchungen ist darüber angestellt worden (vgl. Bruston; Irwin; Baumgärtel; Kraeling), an denen aber die neueren und neuesten Kommentare stillschweigend vorübergehen. Hölscher ist der einzige, der wenigstens Namen und Probleme andeutet, wenn er natürlich auf dem knappen Raum des Handbuchs sich damit auch nicht auseinandersetzen kann. Aber es geht nicht an, diese Fragen einfach damit abzutun, daß man nebenbei von „many critics of the liberal school" spricht, deren Arbeiten aber nicht einmal aufgeführt werden, und von ihnen sagt, daß sie „claim to be able to trace den Einfluß verschiedener Hände an dieser Komposition" (Kissane S. XXX). Es ist auch bezeichnend, daß eine so universale „Einleitung" wie das große Werk von Pfeiffer, der natürlich die einschlägige Spezialliteratur kennt und sie auch registriert, über c. 3–31 zu dem Urteil kommt, daß „von kurzen Glossen abgesehen, c. 24–27 und das Gedicht über die Weisheit (c. 28) die einzigen Stücke sind, die von den Kritikern in Frage gestellt werden" (S. 670). Auch Sellin-Rost (S. 163) sucht das Problem mit einem einzigen kurzen Satz abzutun; um so erfreulicher, daß Hempel, Eissfeldt und Lods (vgl. auch Fichtner) sich ausführlicher damit auseinandersetzen.

Es ist nun einmal eine Tatsache, um die man nicht herumkommt, daß die Reden bald persönlich, bald allgemeiner gehalten sind, daß die Hiobreden regelmäßig aus zwei Teilen (Macdonald S. 27) zu bestehen scheinen, indem sie sich einmal an die Freunde wenden und dann wieder ausdrücklich Gott anreden („Du-Stücke") oder endlich wie Selbstgespräche Hiobs anmuten. Schon Bruston hat daher an einer Reihe von Stellen [2]) Anstoß genommen, da sie den direkten Gedankengang unterbrechen und mit Hiobs Unglück nichts zu tun haben. Wenn sie entfernt würden, könnte das Werk nur gewinnen. Aber diese „Einschübe" stammen vom Dichter selbst, und zwar, wie aus den Einführungen [3]) und den Schlußfolgerungen [4]) zu erkennen

1) Vgl. auch 7 20–21; 9 14ff.; 10 3; 14 20–21.

2) 5 9–16; 5 16–26; 8 11–19; 9 5–10; 11 13–19; 12 13–25; 15 20–35; 18 5–21; 19 7–20; 20 5–28; 27 13–23.

3) Z. B. 8 8–10; 12 12; ganz deutlich 15 18–19; 18 2–3.

4) Z. B. 8 20; 13 1; 16 1–3.

sei, handele es sich um *Zitate*, die der Dichter selber eingefügt habe, die Beweisführung der Freunde zu stützen oder Hiobs Gedanken zu illustrieren. In gleicher Linie liegt auch das, was PETERS (S. 21*) zur Motivierung besonders der Psalmenstücke und der Klagen ausführt (vgl. II, 1). Jedenfalls wird durch beide Auffassungen deutlich, daß die Originalität dieser Stellen keineswegs hundertprozentig gesichert ist. Weiter vorgetrieben wurde das Problem durch BAUMGÄRTEL, der in einer groß angelegten und mit viel Geschick und Umsicht durchgeführten Analyse den Dialog formkritisch bewertet. Er geht von literaturgeschichtlichen Gesichtspunkten aus und stellt die einzelnen Gattungen heraus: 1) zunächst den *Zahlenspruch* 5 17–26; 2) die *„Du-Stücke" in Klageliedform* (7 1–21 [< v. 11;] 9 25–31; 10 1–22; 13 23–27; 14 1–22; 17 2–16 [< v. 10]). Sie sind inhaltlich miteinander verwandt (das besagt ja schon die Gleichheit der Gattung!) und stehen in deutlichem Gegensatz zum übrigen Material. Sie rechnen (und wieder wenden wir ein: entsprechend der Gattung des Klageliedes!) mit der Möglichkeit der Sünde für Hiobs Unglück und sollen seine Selbstgerechtigkeit abschwächen. Da sie (gattungsgemäß!) an Gott und nicht an die Freunde gerichtet sind, nehmen sie die Aussprache, die Hiob immer ersehnt, schon vorweg. Entfernt man diese Stücke, die alle am Schluß der Hiobreden eingearbeitet sind und damit den Eindruck planmäßiger Ergänzungen hervorrufen, wird der Zusammenhang der Reden viel klarer. Denn c. 8 und 11 knüpfen dann an c. 6 und 9 an und nicht mehr an c. 7 und 10, von deren Inhalt in der Antwort doch keinerlei Notiz genommen wird. 3) *Hymnen und Hymnenbruchstücke* (5 9–16; 9 4–10; 12 7–25 [< v. 11 f.]). 4) *Lieder* (bzw. Fragen) *über den Gottlosen* (8 12–19; 12 6; 15 20–35; 18 5–21; 20 5–29; 21 7–26 [< v. 19–21]) und 5) ein *ergänzender Zusatz* (21 27–34)[1]. Man sieht auch hier weithin eine Übereinstimmung mit BRUSTON; nur daß hier die herausgestellten Stücke als sekundär erklärt werden. Was dann noch übrig bleibt, also von BAUMGÄRTEL für echt gehalten wird, ist *ein Redegang und ein Hiobmonolog*, der ein älteres monologisches Werk[2]) verdrängt habe. Ein Dialog als ein lebendiges, jeder theoretisierenden Art fernes Wechselgespräch, einfach in Aufbau und Gedankenführung[3]), und ein Hiobmonolog, der mit einem Notschrei beginnt, daß Gott ihm seine Ehre genommen, und in die Gewißheit ausklingt, daß Gott ihm die geforderte Rehabilitierung geben werde[4]). Man erkennt das Prinzip: Als ursprünglich gilt bei BAUMGÄRTEL nur das, was sich auf den Sonderfall Hiob beschränkt. Alles Andere an Ab-

1) Was sonst von BAUMGÄRTEL herausgestellt wird, gehört zum dritten Redegang (vgl. V, 2) oder den Monologen (vgl. V, 4).

2) Vermutungsweise 17 2–10; 21 7–18 (< v. 10); 22 12–16; 24 2–4. 9. 12; 27 2–12.

3) Eliphas: 4 1–7 (< v. 6); 5 27. Hiob: 6 1–30. Bildad: 8 1–22 (< v. 12–19). Hiob: 9 1–3. 11–23. 32–35. Zophar: 11 1–5. 10–20. Hiob: 13 1–19.

4) 16 6. 9. 12–17. 18–21; 19 1–29; 23 2–17 (< v. 8–9); 31 35. 37; vgl. BAUMGÄRTEL S. 158.

schweifungen und vor allem die Verlagerung des Einzelschicksals ins allgemein Menschliche und Theoretische wird gänzlich abgelehnt. Ganz ohne Frage hat im einzelnen Baumgärtel sicherlich manches richtiger gesehen als frühere Kritiker, wenn auch die Wahrscheinlichkeit, daß ein Späterer einen Hiobmonolog zu einem Dialog erweitert haben soll, nicht übermäßig groß erscheint. Wir finden keinen Grund, weshalb er dann ausgerechnet bei c. 26 Halt gemacht hat und nicht c. 27 f. mit einbezogen.

Aber es geht zunächst um das *Grundsätzliche*. Dieser ganzen Theorie fehlt bei aller Umsicht und Geschicklichkeit in der Beweisführung und der Klarheit ihrer Ergebnisse nur eins: eine *stilkritische Vergleichung* der echten und der für sekundär gehaltenen Stücke. Eine solche Untersuchung würde nämlich darauf hinauslaufen, daß wir in beiden Arten von Material „die gleiche Fülle von Bildern, den gleichen Wortreichtum, die gleiche Gedankenkraft vereint mit der gleichen rhetorischen Weitschweifigkeit" (Lods, Litt. S. 683) finden würden. Wir meinen, man leistet der israelitisch-jüdischen Literaturwissenschaft keinen guten Dienst, wenn man aus dem Umstand, daß verschiedene Gattungen vorkommen, sofort Schlüsse auf Echtheit oder Unechtheit ziehen will. Es ist eine beliebte Gepflogenheit der alten orientalischen Dichter und Erzähler, an geeigneten Stellen den Fluß der Erzählung oder Rede durch geeignet erscheinende *Lieder zu Gottes Lob* zu unterbrechen. Weiter entspricht es ihrer Gepflogenheit, daß sie diese Lieder gewöhnlich nicht ad hoc verfaßt haben, wie Hempel (S. 659) es bei 5 9–16 für wahrscheinlich hält und auch für die anderen Stücke annimmt, wenn auch mit der Einschränkung: „natürlich durch zeitgenössische oder ältere Vorbilder angeregt und bestimmt" (Hempel, Lit. S. 179), sondern daß sie dabei auf den Schatz der Überlieferung zurückgreifen. Das war nun einmal so üblich, selbst auf die Gefahr hin, daß diese Stücke nicht immer genau zur vorausgesetzten Situation passen. Wir brauchen nicht auf Einzelheiten weiter einzugehen, sondern verweisen auf frühere Ausführungen[1]). Beispiele liefert das AT in reicher Fülle; wir brauchen nur zu erinnern an die Doxologien im Amosbuch oder die hymnischen Stücke bei Deuterojesaja. Eissfeldt verweist neben Jesus Sirach besonders auf den ägyptischen Papyrus Insinger, bei dem „die Weisheitsdichtung fortwährend in hymnische Stücke übergeht und es ganz unmöglich ist, alle diese Hymnen und hymnenartigen Stücke als sekundär auszuscheiden" (S. 515–516). Ähnlich verhält es sich mit den *Klageliedstücken*. Daß sie dem Spezialfall Hiob nicht absolut entsprechen, ist ein Zeichen ihrer Einfügung; darin ist Baumgärtel zuzustimmen. Aber nicht hindert an der Annahme, daß sie vom Dichter selbst eingefügt sein könnten

1) Vgl. Curt Kuhl: Die drei Männer im Feuer. Beiheft 55 der Zeitschr. für die ATliche Wissenschaft. Giessen 1930. A. Töpelmann. S. 86–87.

wie ja auch der Verfasser des I. Makkabäerbuches reichlich Psalmen- und Klageliedstücke in seine Darstellung hinein verwoben hat. Der Einwand, daß durch diese Klagen das Hiobbild verzeichnet werde, da der in seinem Unschuldsbewußtsein gegen Gott rebellierende Hiob hierdurch schuldbewußt erscheine, ist zwar nicht unrichtig; aber das geht auf Konto der Gattung. Jede nähere Beschäftigung mit der Gattungsforschung überhaupt zeigt uns, wie sehr man damals von einem ausgeprägten Sinn für Formen erfüllt war und seinen Klagen in fester konventioneller Form Ausdruck zu geben pflegte. Diese Formen waren stärker, als wir gewöhnlich anzunehmen geneigt sind. Daher erscheint es nicht weiter befremdend, wenn der Dichter ohne jedes Bedenken einen Leidenden auch die herkömmlichen Klagelieder sprechen ließ (vgl. Eissfeldt S. 516; Fichtner, Hiob S. 82). Mit Recht hat Baumgärtel aus dem Umstand, daß diese Klagen immer am Schluß der jeweiligen Hiobrede stehen, auf eine architektonische Absicht geschlossen. Nur ist nicht recht einzusehen, warum sie zwar dem Redaktor, aber nicht ebensogut, ja mit viel größerem Rechte, dem Dichter selber zugeschrieben werden sollten, dessen Absicht noch dadurch besonders illustriert wird, daß als Parallele und Gegensatz hierzu die Hymnenstücke überwiegend in den Freundesreden vorkommen. Und endlich empfindet es Baumgärtel bei dem von ihm herausgestellten Text als besonderen Vorzug, daß er sich *lediglich auf Hiobs Schicksal beschränkt.* Damit verlagert er seine Untersuchung aus dem rein Literarkritischen ins Theologische. Vorausgesetzt ist vom Dichter ein Kreis von Weisen, die er über Hiobs Schicksal disputieren läßt. Aber gerade unter Voraussetzung eines solchen Milieus ist es mehr als unwahrscheinlich, daß die Absicht des Dichters sich bewußt auf den Einzelfall beschränkt haben sollte, ohne die sich daraus ergebende Frage auf die für einen solchen Kreis angemessene höhere Ebene einer allgemeinen Problemerörterung zu bringen. Ginge es dem Dichter um nichts anderes als um den vorliegenden Einzelfall, dann hätte er konkreter das Unglück seines Helden dargestellt, über das wir nur so unklare und unbestimmte Aussagen erhalten, daß wir nicht einmal mit Sicherheit sagen können, ob sie wörtlich oder nur bildlich zu verstehen sind. Man könnte zwar darauf hinweisen, daß ja im Prolog alles zum Verständnis Notwendige bereits gesagt sei, und daraus ein Argument für die Übernahme des Prologs durch den Dichter ableiten. Aber das hebt den Einwand nicht auf, daß die im Gespräch mit den Freunden vorausgesetzten tatsächlichen Verhältnisse und Lebensumstände des Helden in Dunkel gehüllt bleiben.

Schon vor Baumgärtel hatte auch Fullerton es abgelehnt, im Gedicht mehr zu sehen als nur die Behandlung eines persönlichen Problems. Deshalb zieht er einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem Leiden des Einzelnen und der Theodizee und begrenzt folgerichtig das Gedicht auf c. 3–19, zu dem

er dann allerdings noch c. 38–40 5 hinzunimmt. Noch stärker reduziert Rhodokanakis den Dialog, indem er hinter 17 1 den Schlußpunkt setzt mit der Begründung, daß sich von da an das Bild völlig ändere. Abgesehen von den „gleich langatmigen Tiraden der Freunde" (S. 177) sei von 17 2 ab der Zusammenhang, soweit überhaupt vorhanden, nur noch locker, die Sprache besitze nicht mehr den gleichen Schwung und die Gedanken seien nicht mehr originell – für ihn Gründe genug, das Gedicht auf 3–17 1 (< 6 5–7. 15–20) einzuengen[1]). Leider sind seine Ausführungen recht apodiktisch und lassen die notwendige Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen vermissen. Das muß auch über die Arbeit von Stevenson (Schweich Lect.) gesagt werden, der im ganzen nur sechs Bücher (aus den Jahren 1895 bis 1922) anführt, und das im Jahre 1947![2]) Wie diese Untersuchung wesentlich und in erster Linie an Metrik und Strophenbau interessiert ist, so auch der Aufsatz von Irwin, der sich erfreulicherweise mit Baumgärtel und Kraeling auseinandersetzt. Das Ergebnis seiner Analyse ist, daß, abgesehen von einzelnen Versen[3]), 9 4–10 für unecht zu halten sei, daß in c. 12 sehr viel späteres Material vorliege, wobei man aber primär und sekundär nicht sicher voneinander abgrenzen könne. Auch in 15 22–17 ist nach Irwin der Text so „confused", daß Irwin auf eine Analyse ganz verzichtet. Höhepunkt des ganzen Dialogs ist auch für ihn c. 19, wobei allerdings in Verbindung mit c. 33 f. die Figur eines Mittlers für ihn entscheidend ist (vgl. IV, 3).

Am ausführlichsten setzt sich mit Baumgärtel die großangelegte Arbeit von Kraeling auseinander. Auch er wendet die gleiche Methode an und ergänzt die von Baumgärtel herausgestellten Stücke noch durch ein Weisheitsgedicht (11 6–9; verwandt mit c. 28. S. 49), ein Du-Stück (16 6–8) und ein Klagelied (16 9–17). Außerdem stellt er heraus eine Reihe von Glossen[4]), Verbindungsstücken[5]), Einleitungsworten (15 17–19) und an falscher Stelle stehenden Versen[6]). Aber Kraeling ist in seinen *Schlußfolgerungen weit zu-*

1) Schillers Ballade „Hero und Leander" steht wohl über dem Verdacht, daß zu ihr später Zufügungen gemacht worden sind. Und doch könnte Manches hier eingewendet werden: Strophe 1 bringt einen Prolog an den Leser; der entsprechende Epilog fehlt. Strophe 4 bringt eine Abschweifung über das Thema, wie erfinderisch die Liebe ist. Strophe 10: Abschweifung; Schilderung des friedlichen Meeres. Strophe 12–13: Abschweifung über Meeresgott und -göttin! Dieses Beispiel sollte uns auch sonst zu mehr Zurückhaltung und Vorsicht mahnen. Denn auch diese Stücke können ohne Schaden für den Zusammenhang entfernt werden.

2) In seiner Ergänzungsschrift „Critical Notes" sind zwar wenigstens Hölscher und Kissane genannt, aber weder Baumgärtel noch Kraeling.

3) 5 1. 11. 15 f.; 6 14. 27; 9 29; 10 1. 22; 14 4; 15 6; 19 29; 20 28.

4) 11 10. 12; 12 11–12; 15 14–16; 16 10–11 und mit Fragezeichen: 4 10–11; 9 23–24; 17 5.

5) 5 8; 7 11; 13 20–22; 17 10.

6) 12 6; 16 3. 22.

rückhaltender. Wohl spricht er von dem Vorhandensein von „separate blocks of material", für die wir aber dankbar sein müßten, weil sie den Gesprächen erst die rechte Höhe und Tiefe geben. Ob der Dichter sie selbst verfaßt oder anderswoher übernommen oder ob Spätere sie aus erbaulichen Motiven zugefügt haben, lasse sich nur schwer entscheiden (S. 42). Die *Hymnenstücke* in Hiobs Mund wirken befremdend; so werde 9 4–10 wahrscheinlich vom Rande in den Text eingedrungen sein (S. 70); allerdings würde nach unserer Meinung für die Echtheit sprechen, daß in den Hymnenaussagen der Freunde das Schöpferische und Erhabene vorherrscht, während bei Hiob mehr das Tremendum, das Grausige und Gewaltige, zum Ausdruck gebracht wird. 12 7–10 erinnere an die Art von c. 38 f. und 12 13–25 beginnt, als stände v. 12 nicht da (S. 75). Doch scheint es uns natürlicher, daß v. 12, der am besten seine Fortsetzung in 13 1 findet, mit „Weisheit" und „Verstand" die Stichworte geliefert hat, um das ganze Stück v. 13 ff. einzufügen. Kapitel 21 fällt durch seine andere Grundhaltung auf „smiling cynically as he contemplates the situation in the world of large" (S. 94); auch 13 23–28 stehen in starkem Kontrast zum Vorhergehenden (13 1–19; S. 77). Wenn Kraeling für 9 25–31 (v. 23–24 gehören nicht hierher) auf den besseren Anschluß von v. 32 an v. 22 hinweist, so möchten wir lieber in Fortsetzung der These von Bruston v. 25–31 als Zitat ansehen, eingeleitet durch „darum sage ich" (v. 22) und abgeschlossen durch das „kî" (v. 32). In 8 12–19 erblickt er einen Lückenbüßer für verlorengegangenen Text (S. 48). Doch ist das alles sehr schwierig und unsicher; um so mehr, weil diese Stücke ja kaum ad hoc verfaßt sind und infolgedessen auch nicht den psychologischen Notwendigkeiten entsprechen. Für den zweiten Redegang machen die Freundesreden über den Gottlosen einen ziemlich schablonenhaften Eindruck, weshalb Jastrow c. 15–21 tilgen will; aber das Tragende sind nicht die Freundesreden, sondern die Hiobreden. Vielleicht hat Kraeling (S. 55) damit recht, daß die Armut an brauchbaren Argumenten dazu dienen soll, Hiobs Reden mehr Gewicht zu verleihen, und diese bescheidene Funktion erfüllen die Freundesreden ausgezeichnet. Während Hölscher für den Text in größerem Umfange mit der Annahme von Randzitaten[1]), Zusätzen[2]) und Glossen[3]) durchzukommen sucht, arbeitet Fohrer sehr stark mit Umstellungen und scheidet 9 5–10 und 12 12–25 aus. Die neueste Untersuchung von Lindblom (Comp. S. 52) bemängelt vor allem am Text, daß c. 9 keine direkte Antwort an Bildad sei und „ein ziemlich unabhängiges Gedicht" darstelle, daß 4 12–21 ein wenig ungeschickt ein Argument widerlege, das noch gar nicht vorgetragen sei (S. 46), und daß 24 13–18

1) 4 19b–20; 5 4; 6 14; 15 31; 20 24–25a; 22 24–25; 23 8–9.

2) 5 10. 22; 6 21; 8 10; 9 8–10; 10 15b–16a; 12 7–10; 14 4–5; 15 15. 19; 16 9b–11; 17 8–10; 20 16; 21 16; 22 12; 23 14; 27 3. 13.

3) 8 15; 10 5; 13 17.

eine Zufügung sei, die den Gedanken von v. 2–12 korrigiere, analog 21 6–18 (S. 74). Besonders anzumerken ist, daß Lindblom (S. 58) für die Echtheit des Klageliedes in c. 14 eintritt, wie auch Fichtner (S. 82) sich für ihre Echtheit bei Hiob ganz allgemein und grundsätzlich einsetzt.

4. Die *Monologe (c. 3. 29–31)*, außerhalb der Grenzen der Diskussion, auffallend durch ihre besondere Anordnung als Umrahmung des Dialogs, müssen für sich behandelt werden, da die Forschung sie zum Teil vom Dialog ganz abgetrennt, ja sogar die Alternative zwischen Dialog und Monologen gestellt hat. *Kapitel 3* bezeichnet Brunner (S. 48) als ein Kapitel aus dem Tagebuch eines Mannes, der ganz zweifellos Gottes Knecht gewesen ist. Um so befremdlicher ist dann allerdings der Inhalt, der in der Verwünschung der eigenen Existenz, der Verfluchung des Tages der Geburt besteht. Die pedantische Unterscheidung von Geburtstag und Empfängnisnacht, die von v. 4 ff. ab durchgeführt wird, geht wohl auf einen Glossator zurück, der auf diese Weise den Parallelismus des Gedichts zerstört hat (Hölscher S. 14). Da es sich in c. 3 um ein Klagelied handelt, wird es folgerichtig von Baumgärtel abgelehnt. Als besonderen Grund möchte Kraeling (S. 36) dafür anführen, daß es nicht in enger Beziehung zum Dialog abgefaßt sei. Viele dieser individuellen Züge erweisen sich als abhängig von Klagevorbildern. Von da aus erklärt sich auch die nahe Berührung mit Jer. 20 14–18, als dessen erweiterte Nachahmung c. 3 von der Forschung weithin angesehen wird[1]). Dieses Typische am Charakter des Klageliedes wird von Houtsma (S. 2) verkannt, wenn er zu besserem Verständnis von c. 3 nach Studers Vorgang c. 29–30 davor anordnet. Doch das erscheint unnötig und unrichtig, da sich aus der Klage heraus der Dialog entwickelt; d. h. wenn c. 3 und der Dialog zusammengehören. An Einzelheiten macht Lindblom auf v. 13–19 aufmerksam, die vom Kontext abweichen; auch Baumgärtel empfindet hier eine gewisse Schwierigkeit, wenn er diesen Abschnitt hinter v. 20–26 stellt.

Während nach fast allgemein üblicher Auffassung c. 3 den Auftakt für den folgenden Dialog bildet, betont Lefèvre die *enge Zusammengehörigkeit des c. 3 mit c. 29–31*, worauf schon das abweichende Versmaß hindeute. Auch Bertie zieht 3 3–26 ganz eng mit c. 29–31 zusammen und sieht hierin das eigentliche Gedicht, in welches der Dichter selbst von anderswoher den Dialog hineingestellt habe. Diese Meinung, die lange Zeit ganz isoliert dastand, hat jetzt durch Snaith neuen Auftrieb bekommen, der eine merkwürdige Komposition[2]) herausstellt, die nach ihm als ein komplettes Ganzes (S. 15) zusammengehört und das übrige Buch in Stil, Inhalt und Eleganz überrage.

---

1) Z. B. Bigot Sp. 1482; Duesberg S. 87; Feinberg S. 81; vgl. auch die Kommentare zu Jeremia von Volz und Rudolph.

2) 1–2 10; 3; 29–31; 38–39; 40 8–14. 2–5; 42 2–3. 5–6. 10–17.

Aber es besteht schlechterdings kein stichhaltiger Grund, den Dialog dem Autor abzusprechen. Von Snaith werden die Monologe überbewertet, und zwar sicherlich zu Unrecht. Mindestens ebenso verbreitet ist die gegenteilige Auffassung, die c. 29–31 als sekundär erklärt, „eine für sich stehende Trias, das Um und Auf der damaligen Theologie, Bild und Spiegel der damaligen Welt; nur an den Hiob von 3–17 denke man dabei nicht" (Rhodokanakis S. 190). Die Gründe für die *Ablehnung von c. 29–31* sind recht verschieden. So weist Irwin (Speech. S. 41) darauf hin, daß sie keine besonders charakteristischen Gedanken haben, oder (so van Royen S. 50) daß die hier stattfindende definitive Stellungsfestsetzung Hiobs gegenüber den Freunden und gegenüber Gott weit außerhalb der Grenzen der Diskussion liege oder (so Bovey S. 360) daß Hiob in den Monologen seine besondere Haltung aufgebe. Aus der Stellung von c. 29–31 hinter c. 28 könnte man mit Jastrow (S. 70) nur dann auf ihre spätere Zufügung Schlüsse ziehen, wenn ein organischer Zusammenhang mit c. 28 vorhanden wäre. Ebensowenig verfängt der andere Gedanke Jastrows (S. 130), daß unmöglich der Originalautor seinen Helden in solch pharisäischer Überheblichkeit darstellen könnte. Denn solche Schilderungen müssen eben aus dem Charakter der Gattungen heraus verstanden werden, die ihren ganz bestimmten Kreis an Vokabeln und Gedanken besitzen. Die Schlußnotiz (31 40 c) und die besondere Einführung (29 1 = 27 1) legen die Vermutung nahe, daß es sich bei den Monologen um „eine originale Parallele zu den Hiobworten in c. 4 ff. handele", um „ein besonderes Buch von Hiobdiskursen ohne Debatte" (Kraeling S. 122), ähnlich der ägyptischen Klage des Bauern. Vielleicht gehört hierzu auch der Monolog in c. 10 (so Weber S. 62), der manche Berührungen mit c. 3 aufweist. Dann wäre damit zu rechnen, daß der Dichter diese Partien vor und hinter und in die Mitte seines eigenen Dialogwerkes gestellt habe. Ob die Monologe von ihm selber stammen oder von anderer Hand und von ihm übernommen sind, läßt sich nicht entscheiden. Für die zweite Möglichkeit könnte man darauf hinweisen, daß die Beziehungen zum Dialog nicht übermäßig eng sind; aber andererseits beweist das noch nichts, wenn man bedenkt, wie stark und wie starr literarische Gattungen ihre Form bewahren. Wie es auch sein mag, auf jeden Fall bieten die Monologe eine wertvolle Bereicherung des Buches, und unser Vorschlag erscheint besser, als wenn man von c. 14 oder 17 oder 19 an alles Folgende als sekundär, als orthodoxe Zutat, tilgen will.

In den *Einzelheiten* ist *zu c. 29* zu erwähnen, daß v. 21–25 sachlich an falscher Stelle stehen, da sie mit v. 7–11 zusammengehören[1]). Aber vielleicht ist das vom Dichter absichtlich so umgestaltet, um den Kontrast zum Folgenden wirkungsvoller herauszuarbeiten.

1) Vgl. Dhorme; Peake; Steuernagel; aber auch schon Duhm und Budde.

Schwieriger sind die literarkritischen Fragen bei *c. 30*. Am liebsten möchte man das ganze Kapitel ablehnen (Jordan S. 161). Zunächst einmal ist *v. 2–8 als späterer Zusatz* anzuerkennen: ein Zigeuner-Beduinenlied, wie es uns in kunstvollerer Form auch in c. 24 begegnet ist, das hier wie dort reichlich fehl am Platze sein dürfte[1]). Doch wird man richtiger auch v. 1 dazu ziehen und die Schilderung des jetzigen Elends im Gegensatz zum einstigen Glück mit v. 9 beginnen lassen[2]). Hölscher (S. 75) sucht den Abschnitt mit der Annahme zu stützen, daß Hiob sich jetzt außerhalb der Ortschaft dort aufhalten muß, wo sich das Gesindel herumtreibt. Aber dann ist nicht recht klar, wie er dort mit den Freunden seinen Disput halten kann. Jedenfalls geben auch Hölscher (S. 79) und Kissane (S. 190) zu, daß der ganze Abschnitt eine Abschweifung ist; auch Jastrow löst ihn heraus und verbindet ihn mit 31 2–4 zur dritten Zopharrede. Gegen *v. 12–15* meldet Kraeling (S. 113) Bedenken an, weil hier in militärischen Ausdrücken geredet wird und die hier Genannten schwerlich auch die Männer von v. 1 ff. oder v. 9 ff. sein können. Wenn Kissane hier von einer Metapher spricht, dann ist nicht recht einzusehen, warum der Dichter gerade dieses ziemlich ausgefallene Bild (doch vgl. 29 25) gewählt haben mag. Besonders hat man an *v. 16–31* Anstoß genommen; v. 20–23 ist wieder eins der angezweifelten Du-Stücke (Kraeling S. 114), und der Inhalt des Übrigen entspricht in hohem Maße dem Material des Dialogs, weshalb Jastrow auch v. 16–24 zur Hiobantwort an Bildad hinzunimmt. Baumgärtel findet wieder die Form des Klageliedes und tilgt c. 30 ebenso wie auch c. 29.

Aber auch *c. 31* wird von Baumgärtel (mit Ausnahme von v. 35 und v. 37) abgelehnt: „Warum erst jetzt der schematische und leblose Reinigungseid?" Die Antwort darauf kann nicht schwer sein. Das große Gedicht steht jetzt vor dem Kulminationspunkt, vor der Lösung, die allein in Gottes Eingreifen bestehen kann. Der Dichter hält es für notwendig, zur Motivierung der Herausforderung (v. 35. 37) dem Leser vorher noch einmal ganz klar und unmißverständlich Hiobs Unschuld vor Augen zu führen. Hierzu bedient er sich der Formen und Mittel seiner Zeit, indem er seinen Helden feierlich einen großen Reinigungseid schwören läßt, „the finest code of ethics contained in the Old Testament" (Kraeling S. 119). Das Ganze ist gedacht als Gerichtsszene, wie wir sie etwa aus dem Totengericht vor Osiris und den 42 Richtern kennen, und das Bekenntnis, das Hiob hier ablegt, erinnert stark an Kapitel 125 des ägyptischen Totenbuches mit seinen negativen Konfessionen (vgl. VI, 1). Zur Zusammenstellung der hier aufgeführten *14 Vergehen* weist Da-

1) Baumgärtel; Bleeker; Fohrer; Mowinckel; Volz. Jastrow zieht es zur dritten Zopharrede.

2) Man beachte die gleichen Anfänge in v. 1 und v. 9.

WIDOWICZ (S. 129 ff.) darauf hin, daß sie den sieben noachischen Geboten entsprechen, wie sie der Rambam nach dem Talmud aufführt: Unzucht; Gotteslästerung; Rechtsordnung; Götzendienst; Blutvergießen; Fleischgenuß und Raub. Bedeutsamer ist die kleine feine Studie, in welcher BLANK die übliche *Eidesformel* mit konditionalem Vordersatz und ohne Nachsatz oder mit der Formel „der Herr tue mir dies und das" (vgl. II. Sam. 3 35) mit den Hiob-Eiden vergleicht. Während sonst der Nachsatz mit der Verwünschung oder Verfluchung fortgelassen wird aus Furcht, das Nennen des Unglücks würde dieses selbst herbeiführen, ist hier in c. 31 das Besondere, daß Hiob sich über alles Konventionelle hinwegsetzt, das Wort-Tabu verletzt und Dinge sagt, die sonst schwerlich ausgesprochen wurden. So etwas mußte bei einem biblischen Hörer Staunen und Schaudern erregen; und diesen Effekt hat der Dichter beabsichtigt. Damit wird hier eine ungeheure Steigerung des Ablaufs der Dinge herbeigeführt. Was den Eid selbst angeht, so finden sich verschiedene Formen (Frageform; Wenn-Form); aber es wäre falsch, wollte man hier vereinheitlichen und die Lebendigkeit, welche der Dichter durch die Abwechslung hineingetragen hat, wieder ertöten. JASTROW[1]) betrachtet c. 31 zusammen mit 30 25 als eine zweite Ergänzung des Gedichts. An *Einzelheiten* ist zu bemerken, daß vielleicht der Anfang des Kapitels verlorengegangen ist (KRAELING S. 115); andererseits wird mit Auffüllungen und *Erweiterungen* zu rechnen sein (vgl. EISSFELDT; HÖLSCHER). So ist, um nur das Wichtigste zu nennen, besonders v. 2–4 (VOLZ; HOUTSMA; JASTROW), v. 11–12 (HÖLSCHER; KISSANE; ROBIN; FOHRER), v. 18 und 23 (HOUTSMA; HÖLSCHER; FOHRER) als sekundär beanstandet worden und von RYLAARSDAM (S. 25) der Abschnitt über den Götzendienst (v. 26–28). Auch wird einiges *umzustellen* sein; vor allem steht v. 38–40b an falschem Platze. Aber das wird wohl weniger, wie DRIVER-GRAY (S. 261) unter Hinweis auf Jes. 38 21 f. (das hinter v. 6 gehört) und JUNKER (S. 75) annehmen, ein originaler Nachtrag sein, sondern wird vielmehr wohlbewußt an den Schluß gestellt sein bei der Einfügung der Elihureden. Über ihren richtigen Platz gehen die Meinungen auseinander: hinter v. 8 (Delitzsch; JUNKER; PETERS), hinter v. 12 (Budde; BUTTENWIESER; JASTROW; KRAELING), hinter v. 15 (Hontheim; HERTZBERG), v. 22 (VOLZ; WEBER); v. 32 (Merx; Duhm; DHORME; KISSANE; ROBIN; STEVENSON) oder hinter v. 34 (DRIVER-GRAY; FOHRER; HANSON). Aber wichtiger als diese Eingruppierung ist die Erkenntnis, daß am Schluß der Reden Hiob seine Anklageschrift vorweist, wie wir eine solche des Malkija aus den Elephantine-Papyri kennen (vgl. BLEEKER S. 190), zusammen mit der Herausforderung Gottes, auf dessen Intervention nunmehr alles hinzielt (vgl. IV, 6).

---

1) S. 304: 31 1. 9–12. 38–40. 13–15; 30 25; 31 16–34. 5–8.

VI.

Zur Geschichte des Stoffes

Literatur zu VI, 1: A. Causse: Sagesse égyptienne et sagesse juive. Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1929, 9, S. 149–169. – Adolf Erman: Die Literatur der Ägypter. Leipzig 1923. J. C. Hinrichs. 389 S. – Handbuch der Orientalistik, hrsg. von Bertold Spuler. Erster Band Ägyptologie, Zweiter Abschnitt: Literatur. Leiden 1952. E. J. Brill. 240 S. Im Text abgekürzt: HO. – Westerman Holstijn: Een „arische" Jobeïde. Nieuwe Theologische Studiën 1939, 22, S. 52 bis 60. – Paul Humbert: Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël. Mémoires de l'Université de Neuchâtel. 1929, Tome 7, Secrétariat de l'Université. 194 S. – T. Eric Peet: A comparative Study of the Literatures of Egypt, Palestine, and Mesopotamia. London 1931. Humphrey Milford, Oxford University Press. IV, 136 S. – B. Spuler: siehe Handbuch.

Literatur zu VI, 2: P. Dhorme: Ecclésiaste ou Job? Revue Biblique 1923, 32, S. 5–27. – Erich Ebeling: Babylonisch-assyrische Texte. Altorientalische Texte zum AT, hrsg. von Hugo Gressmann. 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1926. Walter de Gruyter & Co., S. 108–439. Im Text abgekürzt: AOT. – Benno Landsberger: Die Babylonische Theodizee. Zeitschrift für Assyriologie 1936, 43, S. 32–76. – S. Langdon: Babylonian Wisdom. Paris und London 1923. Geuthner bzw. Luzac & Co. 104 S. – J. Nougayrol: Une version ancienne du „juste souffrant". Revue Biblique 1952, 59, S. 239–250. – Johann Jakob Stamm: Die Theodizee in Babylon und Israel. Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch gezeelschap Ex Oriente Lux 1944, 9, S. 99–107. – Ders.: Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel. Zürich 1946. Zwingli-Verlag. 83 S. – S. L. Terrien: The Babylonian Dialogue on Theodicy and the Book of Job. Journal of Biblical Literature 1944, 63, S. VI. – G. Thils: De genere litterario et fontibus libri Job. Collectanea Mechliniensia 1946, 31, S. 37–40. – Siehe auch II, 2: Beek. – V, 1: Von Soden.

Literatur zu VI, 3: William Foxwell Albright: Archaeology and the Religion of Israel. Baltimore 1946. Johns Hopkins Press. XII, 238 S. – A. Bea: Ras Šamra und das Alte Testament. Biblica 1938, 19, S. 435–453. – H. L. Ginsberg: The Ugaritic Texts and Textual Criticism. Journal of Biblical Literature 1943, 62, S. 109–115. – William A. Irwin: An Examination of the Progress of Thought in the Dialogue of Job. Journal of Religion 1933, 13, S. 150–164. – D. S. Margoliouth: The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam. London 1924. Oxford University Press. 87 S. – J. Oberman: Sentence Negation in Ugaritic. Journal of Biblical Literature 1946, 65, S. 233–248. – Siehe auch I, 1: Driver; Thomas. – I, 4: Feinberg. – IV, 1: Foster.

Literatur zu VI, 4: Sheldon H. Blank: Men against God. The Promethean Element in Biblical Prayer. Journal of Biblical Literature 1953, 72, S. 1–13. – Cyrus H. Gordon: Introduction to Old Testament Times. Ventnor 1953. Ventnor Publishers Inc. VII, 312 S. – H. M. Kallen: The Book of Job as a Greek Tragedy. New York 1918. Moffot, Yard and Co. XIV, 163 S. – Joh. Lindblom:

Job and Prometheus, a comparative Study. Dragma Martino P. Nilsson a. d. IV. Id. Jul. anno 1939 dedic. (Acta Instituti Romani Regni Sueciae, Sec. 2, 1) Lund 1939, S. 280–287. – Herbert Gordon May: Prometheus and Job: The Problem of the God of Power and the Man of Worth. Anglican Theological Review 1952, 34, S. 240–246. – C. G. Montefiore: The Book of Job as a Greek Tragedy restored. Harvard Theological Review 1919, 12, S. 219–224. – J. Neyrand: Le livre de Job et les poèmes d'Homère. Études 1922, 59, S. 129–151. – J. J. Slotki: The Origin of the Book of Job. Expository Times 1927/28, 39, S. 131–134. – I. Yasin: The Lexical Relation between Ugaritic und Arabic. New York 1952. – Siehe auch: Bovey: V, 4. – Byington: I, 1. – Irwin: IV, 1. – Lindblom: Einleitung.

1. Das Thema des Buches Hiob ist allgemein menschlich und wird immer aufs neue den Menschengeist beschäftigen und zu literarischer Gestaltung reizen. So ergibt sich die Frage, ob wir es hier mit einem *Originalgedicht* zu tun haben oder mit einer Nachdichtung auf Grund fremder Vorbilder. Besonders gern (so schon Schlottmann 1851) wird auf einen ähnlichen Stoff im indischen *Mârkandeya-Purâna* hingewiesen, der von dem wegen seiner Freigebigkeit berühmten Könige Harishcandra handelt. Der Heilige Vishvâmitra stellt ihn auf eine harte Probe; als Almosen erbittender Brahmane bringt er den König schließlich um sein Reich und seine Schätze und zwingt die königliche Familie in die Sklaverei. Da Harishcandra dort für seinen Herrn Candâla Leichen ihrer Kleider berauben muß, will er in seiner Verzweiflung aus dem Leben scheiden; und zwar zusammen mit seiner Gattin, die er auf dem Leichenverbrennungsplatz trifft, als sie ihrem inzwischen verstorbenen Sohn die letzten Ehren erweisen will. Aber der Verzweifelte führt seine Absicht nicht durch, sondern ergibt sich frommer Meditation. Da erscheinen die Götter, begleitet von Vishvâmitra und Dharma, dem Gott der Gerechtigkeit, der niemand anders als jener böse Candâla gewesen ist, erwecken den Sohn wieder zum Leben und weihen ihn zum Nachfolger, während Harishcandra mit seinen Getreuen in den Himmel versetzt wird. Ist hier die Wiedergutmachung übersteigert und das körperliche und seelische Elend des Helden und seiner ihm treu zur Seite stehenden Frau ausführlich geschildert, so gibt es andererseits, besonders in der vom Missionar Bouchet mitgeteilten Form (vgl. Lods, Litt. S. 691) der Erzählung, doch auffallende Berührungspunkte zur Hiobgeschichte: vor allem die Götterversammlung, den Zweifel an der vollkommenen Tugendhaftigkeit eines Menschen, die schwere Prüfung des Helden, seine Standhaftigkeit und seine Restitution. Doch muß gerade bei dieser Fassung ernstlich damit gerechnet werden, daß sich hier biblische Einflüsse ausgewirkt haben. Das Gleiche gilt auch von dem bei Volz (S. 9) angeführten *Gedicht der Suaheli,* in welchem in einem Gespräch zwischen den Engeln Gabriel und Michael die menschliche Barmherzigkeit in Frage gestellt, aber dann durch ein irdisches Experiment mit

einem Knaben bejaht wird. Holstijn verweist auf das *Gedicht vom unglücklichen König Yudhishthira*[1]), der – vom bösen Duryodhana im Würfelspiel besiegt – mit seinen Brüdern und ihrer gemeinsamen Gattin Draupadî auf zwölf Jahre in die Wildnis gehen muß, aber nach dem dreizehnten Jahre sein Reich wiederbekommen soll. Die Frau sucht ihn in seiner Haltung zu erschüttern, aber ohne Erfolg. Der König antwortet in einem Loblied auf den Gott, den die Menschen zwar nicht begreifen, vor dessen Majestät sie sich aber zu beugen haben. Hier sind die Unterschiede von der Hiobgeschichte größer als die Gemeinsamkeiten. Vor allem fehlt die innere Krise, durch die Hiob hindurch muß. Was in seiner Seele aufsteigt, sagt hier die Königin; außerdem wird in diesem Streit zwar nicht Gottes Allmacht, wohl aber seine Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit angezweifelt.

Aber wichtiger als diese Anklänge an die beliebte und verbreitete Hiobgeschichte sind die *Beziehungen des Hiobgedichts* zu anderen Literaturen. Hatte besonders Dhorme (S. LXXIV) auf das ägyptische Kolorit[2]) hingewiesen, so nahm Humbert in seiner groß angelegten Untersuchung diese Gedanken auf und hat ein reichhaltiges Material zusammengetragen, durch das wir für manche Hiobstelle ein besseres Verständnis gewinnen[3]). Daß der Dichter *Ägypten* zum mindesten gut gekannt haben muß, ist eine Einsicht, die von der Forschung allgemein geteilt wird. Daß der Autor auch seine Literatenausbildung daselbst erfahren habe, wie Humbert gern annehmen möchte, läßt sich zwar nicht beweisen; aber auf jeden Fall sind die Beziehungen zur ägyptischen Literatur recht beachtenswert. Der Reinigungseid (c. 31) erinnert sofort an die „negativen Konfessionen", wie sie aus dem Totenbuch und auch sonst[4]) bekannt sind; oder die Schilderungen des eigenen Wohlverhaltens (c. 29) an ähnliche Partien in den „Klagen des Bauern" (Erman S. 162; Humbert S. 90) und an die sogenannten „Idealbiographien" (HO S. 151. 154–155), wie sie sich seit der fünften und besonders der sechsten Dynastie herausgebildet hatten, oder die Klagen über die gegenwärtige Not (c. 30) an Stellen aus dem Bericht des Lebensmüden über das Streitgespräch mit seiner Seele (Erman S. 127–129; Humbert S. 84). Fraglicher dagegen ist, ob man die Selbstverwünschungen in c. 3 mit den Mahnungen des Ipuwer zusammenbringen soll, wie auch die wiederholten Aussagen, daß der Mensch aus Ton gemacht ist (4 19; 10 9; 33 6) oder das Nennen des Leviathan (3 8; 7 12; 9 13; 26 12 f.) doch nur dann Rückschlüsse auf Ägypten erlauben würden, wenn diese Stellen sich nur bei Hiob und sonst nicht im AT fänden.

1) Vgl. R. Otto: Vischnu-Nārāyanu. Religiöse Stimmen der Völker III.

2) Z. B. bei 8 11; 9 26; 21 32; 28; 38 36; 40 20–21.

3) Z. B. 3 14; 26 11; 29 18; 38 14; 41 1.

4) Vgl. auch Driolon: Les Confessions negatives. Bibliothèque de l'École des Hautes-Études 1922, 234, S. 545 (zitiert bei Humbert S. 93).

Das gilt auch für diejenigen hymnologischen Stücke[1]), für welche in den Psalmen nur wenig Entsprechungen sind (anders Humbert S. 100). Blackmann (bei D. C. Simpson: The Psalmists, Oxford 1926) spricht vorsichtig im allgemeinen vom ägyptischen Einfluß auf die hebräische Lyrik, womit aber im besonderen noch nichts über das Verhältnis des Hiobdichters zur ägyptischen Poesie gesagt ist. Wenn Humbert (S. 78) zu 19 25 hinweist auf die Stelle in der neunten Klage des Bauern „Siehe, ich spreche dich an, aber du hast nicht gehört; nun werde ich fortgehen und deinetwegen den Anubis anflehen" (Erman S. 174) und (S. 84) auf das Wort aus dem Bericht des Lebensmüden „Sei so freundlich, du meine Seele und mein Bruder, und werde du mein Erbe (?), der da opfern wird und am Grabe stehen wird am Tage des Begräbnisses, damit er das Bett des Totenreiches bereite (?)" (Erman S. 124 f.), so weist demgegenüber Rankin (S. 153) mit Recht darauf hin, daß bei Hiob nicht mehr enthalten sei als nur der Gedanke an seine Rechtfertigung durch Gott, bevor seine Seele zur Sche'ol kommt. Außerdem finden sich ähnliche und bessere Entsprechungen im Babylonischen (VI, 2) und Ugaritischen (VI, 3). Das Hiobgedicht steht der Weisheitsdichtung nahe, und dieser Chokma eignet eben ein „internationaler Charakter"[2]), so daß es kaum möglich ist, den Umfang der Abhängigkeit im einzelnen mit Sicherheit festzustellen. Eine Anzahl von Forschern[3]) lehnt jede Abhängigkeit von Ägypten ab, wobei Duesberg (S. 71) im besonderen auf den profunden Unterschied zwischen den mageren literarischen Ergüssen in Ägypten und der Fülle an Phantasie und Wortschatz bei Hiob hinweist. Während Gunkel (Sp. 1929) in vorsichtiger Formulierung die Frage aufwirft, ob nicht bei dem Problem des Hiobbuches ägyptischer Einfluß mitgewirkt habe, äußern andere (wie z. B. Peters S. 54*; vgl. auch Lods S. 695) sich erheblich zuversichtlicher und verweisen vor allem auf den Bericht des Lebensmüden, mit dem das Hiobgedicht die Dialogform, die Klagen und die Todessehnsucht gemeinsam hat. Natürlich wird solch ein Einfluß nicht übermäßig nachhaltig gewesen sein; denn die im Ägyptischen gegebene Lösung durch Selbstmord ist für den Hiobdichter indiskutabel. Andererseits weiß Hiob nichts von dem tröstlichen und zuversichtlichen Ausklang im Blick auf das Jenseits: „Wer dort ist, wird ja sein wie ein Weiser, dem keine Schranken gesetzt sind, und wird bei Rē Gehör finden, sooft er spricht" (Übersetzung nach HO S. 163). Und endlich spiegeln sich nach Peet (S. 117) im Bericht gewisse zeitgeschichtliche Verhältnisse wider, während Hiob mehr allgemein und universal gehalten ist.

1) Wie 5 9–10; 9 4; 12 7; 26 5; 36 22; 38 4.

2) Albrecht Alt: Die Weisheit Salomos. Theol. Lit. Ztg. 1951, 76, Sp. 151; vgl. auch Aage Bentzen S. 179.

3) So Bleeker; Buttenwieser; Dhorme; König.

2. Auch wenn wir die Beziehungen zu *Babylonien* betrachten, müssen wir uns davor hüten, sofort in jedem Anklang und jeder Ähnlichkeit eine Entlehnung oder Abhängigkeit zu suchen. Wenn bei Hiob (7 9 f.; 10 20 f.; 16 22) vom „Land der Dunkelheit und Finsternis", „dem Land ohne Wiederkehr" die Rede ist, so braucht das noch keineswegs, wie Irwin (Exam. S. 163) annimmt, die Kenntnis von Ištars Höllenfahrt zur Voraussetzung zu haben, zumal dieser Ausdruck auch sonst vorkommt; nicht zuletzt auch im ägyptischen sogenannten Maneroslied aus der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich (Text: HO S. 161). Gewisse Ausdrücke und Wendungen werden in damaliger Zeit gemeinsames Kulturgut gewesen sein, so daß es bedenklich wäre, aus ihrem Vorkommen weittragende Schlüsse zu ziehen. Ähnliche Beiworte wie „Erstgeborener des Todes" und „König der Schrecken" (18 13 f.) sind auch schon dem Gott Nergal beigelegt (AOT S. 262 f.) und der Mittler- oder Fürsprechengel (33 23 f.) findet sich schon im Adapa-Mythus (AOT S. 195), in Bußpsalmen (AOT S. 259 85 f.; 265 23–32; 269 15) und auf Darstellungen von Siegelzylindern. Der Gedanke, daß im Grabe Ruhe ist (3 17) erinnert an einen assyrischen Brief „Ich beuge mein Haupt zu den Toten; Leute, die tot sind, haben Ruhe" (Rawlinson IV 2. 26 (53) Nr. 2 16 ff.) und an ein Leichenlied auf Tammuz (AOT S. 271 21). Und zur Verfluchung des Geburtstages hat man hingewiesen auf das Ištarwort im Gilgamešepos: „O daß der Tag vergangen, an dem ich in der Götterversammlung ein Gerichtsding erwähnte" (AOT S. 178 179 f.). Zum Reinigungseid ist zu erinnern an die zweite Tafel der Šurpu-Serie (AOT S. 324–325). Darüber hinaus finden sich in den Klageliedern in der Schilderung des Leidens und der Feinde manche Anklänge, die sich am besten aus dem gleichen „Sitz im Leben" erklären. Gattungsgleichheit ist noch nicht Abhängigkeit.

Etwas anders liegen aber die Dinge, wenn größere Gedichte nachzuweisen sind, die mit der Hiobdichtung in etwa konform gehen. Nachdem Landersdorfer (1911) die Frage nach einer babylonischen Quelle für das Buch Hiob aufgeworfen und dabei auf das *Gedicht „ludlul bel nimeqi"* (AOT S. 273–281) hingewiesen, hat die Frage einer Abhängigkeit Hiobs von ausländischen Vorbildern mehr an Bedeutung gewonnen. Der leider recht lückenhafte Text, wohl aus dem 7. Jahrhundert (wenn nicht Wiedergabe eines älteren Originals), bestand ursprünglich aus vier Tafeln, von denen nur drei erhalten sind; doch leistet ein Kommentar zu diesem Gedicht auf einer anderen Tafel für die Rekonstruktion gute Dienste. Es geht um einen angesehenen und frommen Gerechten, anscheinend Tabi-utul-bel[1]), der von der Gottheit schwer geschlagen ist. Sein „Tag ist Jammer, die Nacht ist Weinen, der Monat Schwei-

1) So Guillaume, Snaith und andere; doch ist der Name nicht ganz klar (vgl. Tafel 3, 25).

gen, Trauer das Jahr". Er rief zu seiner Gottheit, bekam aber keine Antwort, sondern wurde geachtet wie ein Gottloser, dessen Handeln im folgenden ausführlich beschrieben wird. Dem stellt er dann gegenüber, was er selbst im Dienste der Frömmigkeit getan hat. Aber „wer lernt [erkennen] den Willen der Götter im Himmel, Den Rat des Gottes, wer versteht [ihn]?" (2 36 f.). Es folgt eine lange und eingehende Schilderung seiner Not: ein böser Dämon hat ihn mit Krankheit geschlagen, und „kein Gott hat Hilfe, faßte meine Hand, Keine Göttin erbarmte sich mein, ging mir zur Seite" (2 113 f.). Seine Neider frohlocken; „ich aber weiß den Tag, da meine Tränen zu Ende gehen, Den Begnadeten (?) der Schutzgötter wird ihre Gottheit reinigen (?)" (2 120 f.). Zweimal hat er einen Traum, in dem ein Abgesandter der Gottheit ihn wiederherstellt. Und dieser Traum wird Wirklichkeit, worauf der Fromme ein großes Dankopfer darbringt, und die Babylonier stimmen in den Lobpreis ein: „Marduk vermag es, im Grabe Leben zu erwecken, Sarpânîtum versteht es, aus dem Verderben zu erretten" (3 154 f.). Es handelt sich hier aber weder um einen Dialog noch einen philosophischen Monolog; auch nicht, wie Stamm annimmt, um ein Klage- und um ein Dankgebet. Es ist lediglich ein großes Dankgebet, bei dem nach den Gesetzen der Gattung die Schilderung der einstigen Not mit dazu gehört, um die Größe der Rettungstat recht zu veranschaulichen. Beziehungen und Ähnlichkeiten zu Hiob zeigen sich an mehr als einem Punkt. Aber kann man mit Ball diese Übereinstimmungen als „nur mehr zufällig" ansehen? Irwin sucht das Hiobgedicht diesem Dankgebet anzugleichen (vgl. IV, 3), und Snaith findet bei seiner Auffassung des Hiobbuches (vgl. V, 4) den Unterschied beider Dichtungen nur geringfügig (S. 26). Sehen wir von der spezifisch israelitischen Ausprägung einmal ab, so ist festzustellen, daß uns in beiden Dichtungen ein gleiches Schicksal entgegentritt. Zwar weist Buttenwieser (S. 19) darauf hin, daß das Gebet nicht die Quelle für Hiob gewesen sein kann, weil in ihm die Magie eine große Rolle spielt und weil die Beschreibung der Wiederherstellung einen so großen Raum einnimmt. Aber wesentlicher erscheint doch, daß wir in Hiob den Typus des gerechten Frommen vor uns haben, während der Fromme im Dankgebet keineswegs sicher ist, ob er nicht doch gesündigt habe (Bleeker S. 9; Duesberg S. 78). So wird eine literarische Abhängigkeit von der Forschung vielfach abgelehnt[1]); das schließt aber keineswegs aus, daß das babylonische Gebet für das Hiobgedicht anregend und befruchtend gewesen sein kann.

Als zweites ist der sogenannte *babylonische Qohelet* zu nennen, den Ebeling zuerst herausgegeben hat. Wahrscheinlich handelt es sich bei diesem Fragment um eine Kopie, während der Originaltext wohl in die Kassiten-

1) Bleeker S. 9; Dhorme S. 86; Driver-Gray § 17; König S. 24; Thils.

zeit zu datieren sein wird. Dhorme, der den Text verbesserte und seine dia
logische Form erkannte, hat ihn zu Hiob in Beziehung gesetzt, da die litera
rische Komposition besser hierzu als zu den Reflexionen Qohelets paßt. Die
abschließende Ausgabe des Textes stammt von Landsberger. Es handelt
sich um ein Gedicht von 27 Strophen zu je elf mit dem gleichen Zeichen be
ginnenden Zeilen; also im ganzen 297 Zeilen, von denen 142 ganz und 63
teilweise erhalten sind. Das Ganze ist akrostisch[1]); der Klagende und sein
Tröster sprechen abwechselnd je eine Strophe. Der Klagende hat viel Leid
durchgemacht, hat Vater und Mutter und seinen letzten Sohn verloren. Was
an diesem Dialog besonders auffällt und ihn in die Nähe Hiobs rückt, ist die
reinliche Scheidung, daß der vom Schicksal Geschlagene die Klagen vor
bringt, während der Freund moralische Mahnungen gibt und allgemeine Be
trachtungen anstellt. Zum Schluß dankt der Klagende dem Freunde für seine
gute Gesinnung, bittet ihn um Hilfe und entschuldigt sich für seine Anwand
lungen von Zweifel: er sei immer bescheiden und fromm gewesen und wolle
es auch bleiben; dann würden auch die Götter sich wieder ihm zuwenden.
Schon aus dieser kurzen Inhaltsangabe geht hervor, daß dieses Gedicht
zwar „nach Form und Problemstellung der Hiobdichtung sehr nahe steht"
(Hölscher S. 4), daß aber die Grundhaltung hier eine ganz andere ist. Trotz
der Klage über das Glück des Bösen und das Unglück des Frommen zeigt
schon der Ausgang des Gedichts und die Feststellung des Unwerts der Fröm
migkeit, daß hier von ganz anderen geistigen Voraussetzungen ausgegangen
wird. Im einzelnen hat neben Duesberg besonders Terrien die Vergleichs
momente, vor allem das Zweifeln an der göttlichen Gerechtigkeit, den Pessi
mismus und das Bewußtsein der Unschuld, herausgearbeitet und hält wohl
einen Einfluß auf die Hiobdichtung für möglich, lehnt aber jede irgendwie
geartete literarische Abhängigkeit ab[2]).

Unter den Gedichten, die in Beziehung zu Hiob gesetzt werden, habe
Peters, Stamm und andere auch auf den Dialog *zwischen dem Herrn und
seinem Sklaven* (AOT S. 284–287) hingewiesen, in welchem man ein Zeugnis
für die Nichtigkeit des Lebens sieht. Aber wir haben starke Bedenken, ob
dieser Dialog hier überhaupt angeführt werden darf. Es handelt sich ja nicht
sowohl um ein Lied des Pessimismus, wie gewöhnlich angenommen wird,
sondern es geht u. E. um etwas ganz anderes, nämlich um eine humorvolle
Darstellung des Kadavergehorsams. Denn elfmal gibt der Herr seinem Skla
ven einen Befehl und anschließend einen diesem genau entgegengesetzten

---

1) a-na-ku [ša]-ag-gi-il-ki-[i-na-am]-ub-bi-ib ma-áš-ma-šu ka-ri-[bu] ša i-li u ša
ri-ma. Nach Landsberger: „Ich, Šaggil-kinam-ubbib, der Beschwörer, bin ein Ver
ehrer von Gott und König." Anders Ebeling (S. 287), der ein Motto herauslies

2) Vgl. auch Dhorme (S. LXXXVII und ihm folgend Peters S. 56 f.; Thil

Gegenbefehl, und jedesmal, bei jedem Befehl und jedem Gegenbefehl, beeilt sich der Sklave, sofort seinem Herrn anerkennend zuzustimmen und diese Zustimmung eingehend zu begründen. Und dann kommt die Pointe, indem der Herr schließlich sagt: „Ich werde dich töten, dich mir vorangehen lassen." Hier aber kann der Sklave nicht mehr zustimmen und wie bisher die Trefflichkeit der Absicht seines Herrn loben; so zeigt er seinen Widerspruch, indem er den Wunsch ausspricht, daß der Herr ihm in drei Tagen folgen möge. Hier geht es also um Etwas, was zum Hiobgedicht keine Beziehung hat.

Dagegen ist noch hinzuweisen auf die *Keilschrifttafel AO 4462* aus der Zeit nach Hammurapi, die seit 1906 im Besitz des Louvre ist und jetzt von Nougayrol herausgegeben wurde. Sie ist teilweise stark beschädigt und erscheint wie ein Stück aus einer Reihe, obwohl sie in 9 Strophen, die (voneinander durch waagerechte Striche getrennt) je 10 Verse enthalten, ein in sich abgeschlossenes Gedicht bringt. Nach einer kurzen Prosaeinleitung folgt ein Zwiegespräch, in welchem ein Mann der Gottheit die Leiden seines Freundes vorträgt: „Erscheine ihm und laß sein Herz strahlen, Blicke auf ihn, daß seine Gesundheit wiederhergestellt werde." In Strophe 8–9 antwortet die Gottheit dem leidenden Gerechten und seinem Freunde: „Du hast die Angst kennengelernt, die Furcht in ihrer ganzen Größe. Bis zum Ende hast du ihre schwere Last getragen. Der Pfad war dir versperrt – er steht dir offen! Der Weg ist dir geebnet, die Gnade dir gewährt! . . . Geöffnet ist sie, die Tür des Heils und des Lebens. [ ] ins Innere dringe ein und komm: Du bist geheilt!" Anschließend nimmt der Freund noch einmal kurz seine Bitten auf. In einer deutschen kirchlichen Zeitschrift erschien eine etwas sensationell aufgemachte Notiz, daß hier die Vorlage zu Hiob gefunden wäre. Aber daran fehlt doch recht Vieles; vor allem ist nichts gesagt über das Glück des Gottlosen, was dem Ganzen doch erst das richtige Relief gibt, und sehr wenig über das Wohlverhalten des Leidenden und seine frühere Frömmigkeit. Da aber das gleiche Thema vorliegt, wird man besser und richtiger mit Nougayrol (S. 240) diese Tafel als die älteste Version vom „leidenden Gerechten" bezeichnen. – Überblickt man das aus Ägypten und besonders Babylonien verfügbare Material, so wird man Hölscher (S. 4) darin zustimmen, daß hier im Hiobgedicht, „wie auch sonst in der hebräischen Kultur, sich ägyptische und babylonische Einflüsse kreuzen", wozu für Pfeiffer als drittes die von ihm eruierte S- (Süd- oder Seir-) Quelle noch hinzukommt. All das schließt natürlich nicht aus, daß die Hiobdichtung durch das Besondere ihrer künstlerischen Gestaltung und Darstellung ihre ausländischen Gegenstücke weit überragt.

3. In neuerer Zeit hat sich die Forschung besonders der Frage der Beziehungen *zur kanaanäischen Kultur* zugewandt und das reichhaltige Material, das uns durch die glücklichen Funde in Ras Šamra zur Verfügung steht, zur Ver-

gleichung herangezogen. Besonders Feinberg hat unter diesem Gesichtspunkt die poetische Struktur des Hiobgedichts untersucht und große Ähnlichkeiten mit der Literatur von *Ugarit* festgestellt. Der Aufsatz von Bea, der mehr allgemein die hebräische Poesie behandelt und für die Beziehung besonders der Psalmen zur phönikisch-kanaanäischen Dichtkunst sehr instruktiv ist, bringt für unser Thema nur die Gleichsetzung von Leviathan und „lotan"; allerdings macht Bea die Einschränkung, daß die Ungeheuer der Mythologie von Ugarit Götter oder göttliche Wesen bezeichnen, während sie in der ATlichen Poesie als bloße Naturkräfte (oder als Repräsentanten von Völkern und Nationen) auftreten. Mehrere Arbeiten befassen sich mit der Feststellung einzelner Anklänge oder Übereinstimmungen. So erinnert Oberman für 4 12 an das Anat-Gedicht (5–8) oder an die negativ gehaltenen Anschuldigungen in der Keret-Legende (2 K 6 25–54; vgl. auch Virolleaud in Syria 1942/43, 23), die an 19 7 anklingen und wie eine Antithese zu 31 36–37 anmuten. Aber nach dem oben (VI, 1 und 2) Gesagten dürfen wir hierin nichts im besonderen für Ugarit Charakteristisches sehen. Dieses Vorkommen beweist nur, daß diese in Ägypten übliche und auch in Babylonien gebräuchliche Form auch in Ugarit bekannt gewesen ist. Des weiteren macht Ginsburg darauf aufmerksam, daß wie in 36 27–37 6 von Gott in Verbindung mit Wolken, Sturm, Donner, Platzregen und Schnee gesprochen wird, so auch in II AB 5 68–71 die meisten dieser Phänomene in Verbindung mit Baal vorkommen; insbesondere deutet Ginsburg auf das jšrhw in 37 3 hin, das seine ugaritische Entsprechung in šrh (II AB 5 70–71) hat. Zu 20 17 verweist Irwin auf die ähnliche Wendung „Der Himmel soll Öl regnen, Das Tal fließen von Honig"[1]) und vor allem zu 19 27 auf das Wort: „Ich weiß, daß der triumphierende Baal lebt, Daß der Fürst, der Herr der Erde, existiert"[2]). Aber reicht dieser eine Satz aus, um daraus mit Irwin auf eine Bekanntschaft des Hiobdichters mit dem nordsyrischen Fruchtbarkeitskult zu schließen? Zumal wir ähnliche Äußerungen großer Zuversichtlichkeit auch in Ägypten und Babylonien gefunden haben? Wesentlich zurückhaltender urteilt Kraeling (S. 89), wenn er sagt, daß möglicherweise in dieser Formulierung ein alte religiöse Terminologie von einem gestorbenen, aber jetzt lebendigen und daher wirkungsmächtigen Gott zum Ausdruck kommt. Aber da in 19 27 dieses „lebt" im Kontrast zu Hiobs „Sterben" steht, bleibt wahrscheinlicher, daß diese Übereinstimmung mehr zufälliger Natur ist (Kraeling; Baumgartner, Wisdom Lit. S. 221), zumal hier eine ganz andere Situation vor

1) Irwin, Exam.; vgl. auch zu weiteren Ähnlichkeiten im gleichen Gedicht Albright, Journ. of the Palest. Oriental Society 1932, 12, S. 201.

2) Virolleaud, Syria 12, S. 215; Übersetzung nach Albright, Archaeology (1946), S. 207.

ausgesetzt wird. Ebensowenig Bedeutung ist der *Esmun-'azar* Inschrift aus Sidon (AOT S. 447 7–11) beizumessen, auf deren Berührung mit 18 16–19a und 27 15 Gans (S. 92) aufmerksam macht.

Aus dem *Aramäischen* weist Thomas für 7 21 und 14 13a. 14b. 15 auf die Parallelaussagen über den König bei Achikar (V 64) hin. Wie für die Rahmenerzählung statuiert Pfeiffer (S. 680) auch für das Gedicht *edomitischen Ursprung* (vgl. V, 3). Die Möglichkeit eines von Eissfeldt (S. 250 f.) hierfür vorgeschlagenen Sprachbeweises dürfte aber daran scheitern, daß uns die spezifisch edomitische Färbung des Aramäischen nicht bekannt ist (Lods S. 620). Jedenfalls bleibt die Verwendung zahlreicher aramäischer Worte in der Hiobdichtung bemerkenswert, so daß schon im Mittelalter Ibn Esra (gest. 1167; Comm. in Job II, 11) ein *aramäisches* Original angenommen hat; eine These, die neuerdings Torczyner zu neuem Leben zu bringen sich bemüht unter der Annahme, daß ein Schüler Esras oder eine Gruppe von Schreibern dieser Zeit die Übersetzung ins Hebräische vorgenommen habe. Doch werden wir aus diesen Wortvorkommen keine Schlüsse auf den Ursprung ziehen dürfen, sondern höchstens auf die Zeit der Entstehung. Darüber hinaus finden sich ziemlich viel Worte, die sich nur aus dem Arabischen erklären lassen. Margoliouth hat deshalb die alte schon im 17. Jahrhundert von Gerhard und Calov vertretene Ansicht wieder aufgenommen und in seinen Schweich Lectures ausgeführt, daß das Hiobgedicht „ostensibly" vom *Arabischen* herstamme, da sein reiches Vokabular weithin nur vom klassischen Arabisch aus interpretiert werden könne. Außerdem verweist Margoliouth auf eine ähnliche Geschichte von einem 40 Jahre lang fromm gewesenen Araber, dessen zehn Söhne auf der Jagd vom Blitz erschlagen werden. Doch gerade in den entscheidenden Punkten fehlt jede Übereinstimmung mit Hiob, da der Fromme hier nun nicht länger seinem Gott dienen will, der ihn so gestraft und sein Glück zerstört hat. In einem längeren Aufsatz stellt auch Foster bei zahlreichen Vokabeln des Hiobgedichts eine arabische Wurzel fest – was übrigens I Yasin mit dem gleichen Resultat für das Ugaritische getan hat –, weist hin auf Berührung mit arabischen Redewendungen[1]), auf die Übernahme sprichwörtlicher Redensarten[2]) und das besondere Milieu der arabischen Steppe[3]) sowie Hiobs Haltung gegenüber Gott, die nicht hebräisch sei, sondern so, wie sie von Arabern oft gegenüber ihrem Scheich eingenommen wird. Da das Buch Hiob ganz fraglos Verwandtschaft mit dem Qoran aufweise, aber nicht oder nur in geringem Maße mit den übrigen ATlichen

1) So bei 2 9; 4 6; 15 4. 21. 26; 18 13; 22 4; 23 6. 14.

2) Vor allem 8 13–15: Qoran 29 40; 18 12: Qoran 34 7; außerdem 2 5; 5 5; 7 19; 11 15. 17; 17 4; 19 20. 22; 28 7; 30 11. 13. 22.

3) Vgl. 6 15; 7 3. 4; 9 5; 21 32; 31 32; 39 13–18.

Schriften, kommt Foster zu dem Schluß, daß Hiob mit Ausnahme der Elihureden die Übersetzung eines arabischen Originals sei. Aber gegen diese mit viel Geschick und Umsicht vorgetragene These spricht doch entscheidend die außerordentlich große Vertrautheit des Dichters mit Ägypten und Babylonien, wie auch die angeführte ziemlich isolierte Stellung Hiobs im AT durch das Besondere der Gattung bedingt sein wird. Auch Marcus (S. 8; vgl. Davidson-Lanchester S. LXV) wendet sich, mit besonderer Abzweckung auf Pfeiffer, unter Betonung des überwiegend israelitischen Charakters des Buches gegen jede Art von Annahme, daß das Buch in seiner vorliegenden Form als Übersetzung eines nichtisraelitischen Werkes anzusehen sei.

4. Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch auf das Verhältnis zur *griechischen Literatur* einzugehen; eine Frage, die bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts gestellt wurde und bei der klassischen Philologie mehr Zustimmung als bei den Alttestamentlern gefunden hat. Gerade die neueren Kommentare und Einleitungen gehen fast ohne Ausnahme stillschweigend an ihr vorüber. Sicherlich mit Unrecht; denn daß es sich hier keineswegs um eine quantité negligeable handelt, sollte nach den Ausführungen von Cyrus H. Gordon (S. 89–99) über Homer und den Alten Orient deutlich geworden sein. Driver-Gray (S. XXVI) berührt kurz das Verhältnis Hiobs zu Plato; da er aber Hiob für den älteren hält, besteht für ihn auch keine weitere Beziehung, wie auch Pfeiffer (S. 683) kurz notiert, daß eine Abhängigkeit Hiobs von griechischen Werken nicht wahrscheinlich sei. Etwas eingehender beschäftigt sich Peters (S. 58*) damit, indem er wenigstens die von Fries (1904) herausgestellten Ideenparallelen bei Homer, Aristophanes und Theognis erwähnt, um sie allerdings auf die Ähnlichkeit der Leidensverhältnisse bei der Behandlung des gleichen Themas zurückzuführen; andererseits setzt er (S. 41*. 46*) eine „keineswegs sichere" (so Ceuppens S. 27; Dhorme S. CXXXVI) Bekanntschaft des Hiobdichters mit der griechischen Philosophie voraus, wenn er annimmt, daß der Dichter Front mache gegen die Art, wie die Griechen die Lebensrätsel lösen. Schon seit R. Lowth (1753) ist für Hiob auf die griechischen Tragödien hingewiesen worden. Aber es ist doch kaum angängig, mit Horace M. Kallen das Hiobgedicht als Nachahmung und Widerhall einer *Euripidestragödie* mit Prolog, Reden, Chören und Chorleiter (= Elihu) und Boten (= Elihu) anzusprechen, deren ursprüngliche dramatische Form dann allerdings von Späteren zerstört worden sei; das Ergebnis davon bilde das jetzt vorliegende Hiobbuch. Mit Recht wendet sich Montefiore gegen diese Ausführungen, wobei er sich im einzelnen mit dem auseinandersetzt, was Kallen als Hiobs Lebensphilosophie ausgibt. Die schon von Lichtenstein (1773) aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis des Hiobdichters zu *Homer* nimmt Neyrand zum Thema eines recht ansprechenden Vortrags, in welchem er nach sorgfältiger Vergleichung

die großen Unterschiede in literarischer Form, Lebensauffassung und Gottes- und Menschenvorstellung bei beiden Dichtern gut herausarbeitet. Zwar denken beide in Bildern und bringen viele bildhafte Vergleiche; aber Homer liebt die Bilder an sich, und zwar so sehr, daß er darüber leicht den Hauptgedanken verliert, während der Hiobdichter sie nur zur Klärung und Illustrierung seiner Gedanken verwendet. Weiter ist für beide charakteristisch, daß sie dem Schmerz einen großen Platz einräumen; doch ist der Hiobdichter durch seinen Glauben an die göttliche Gerechtigkeit vor totalem Pessimismus bewahrt, während bei Homer nur zuweilen etwas vage Vorstellungen von göttlicher Größe anzutreffen sind. Vor allem weiß Homer nichts von dem „elan de l'âme", die in Gott die höchste Wahrheit und ihr größtes Ideal findet.

Hatte Jastrow in seinem Kommentar zum Ausdruck gebracht, daß sich bei Hiob manche Spuren abendländischen Denkens, und zwar wahrscheinlich griechischens, aufzeigen lassen und auf einen Einfluß durch Plato, Theognis und Sophokles (Antigone) hingewiesen und auch Bovey (S. 355) eine Beziehung zum Okzident angenommen, so ist in neuerer Zeit die Vergleichung mit Aeschylus' *„Gefesselter Prometheus"* mehr und mehr in den Vordergrund getreten. Hier sind besonders die verschiedenen Arbeiten von Lindblom hervorzuheben, der die Berührungspunkte zwischen beiden Werken herausstellt (das Leiden, die Entwickelung zum Trotzen und Hadern, den versöhnenden Schluß; vgl. Befreiter Prometheus). Was aber beide grundlegend voneinander trenne, sei die Schuld des Prometheus und die Unschuld Hiobs (Boken S. 203). Auch Irwin hat eine großangelegte und eingehende Vergleichung durchgeführt und mancherlei Ähnlichkeiten herausgearbeitet; nicht zuletzt das Minimum an Handlung (S. 102) und den „Torso"-Charakter beider Werke (S. 93). Wenn das Hiobgedicht im vierten Jahrhundert, also in der Zeit des stärker werdenden griechischen Einflusses auf den Orient, entstanden ist, dann ist nach Irwin die Bekanntschaft des Hiobdichters mit der griechischen Tragödie und im besonderen mit Aeschylus „keineswegs unmöglich" (S. 93). Andererseits arbeitet Irwin klar und sauber die Unterschiede heraus, wobei ihm – entsprechend seiner ganzen Auffassung von der Hiobdichtung – die Figur des „Mittlers", wie er sie im „go'el" von 19 25 sieht, von besonderer Bedeutung ist. Von anderen Gesichtspunkten aus betrachtet May die beiden Werke. Unter Berufung auf den klassischen Philologen Robert Murray wird „Prometheus" allegorisch aufgefaßt als Reflex der sozialen und politischen Situation im fünften Jahrhundert. Zeus ist die Verkörperung des Tyrannen, und Prometheus ist der Rebell: nicht nur gegen die Autorität, sondern auch gegen den Tyrannen. Von diesem Kampf gegen die Tyrannis und für die Freiheit ist im Hiobbuch nichts zu spüren, dessen Konfliktlösung in unbedingter Unterwerfung des Menschen unter Gott besteht, während es im „Prometheus" auf eine Änderung von Herz und Sinn auf seiten der Gottheit

hinausläuft (S. 246). Prometheus ist wie Zeus ein Aspekt des Göttlichen (S. 241); und zwar, wie SPALDING (S. 291) herausstellt, ist Zeus der Inferiore, während Prometheus (anders als Hiob) in seiner Verfolgung triumphiert und lieber leiden will, als sich dem Willen der Götter beugen[1]).

Das Problem Hiobdichter-Aeschylus wird durch SLOTKI von der *sprachlichen Seite* aus beleuchtet. Mit Hilfe eines reichhaltigen, nach verschiedenen Gesichtspunkten gegliederten Materials (1. identisch; ähnlich in 2. Gedanken, 3. Ausdruck, 4. Phraseologie und 5. „strikingly suggestive") wird der Schluß gezogen, daß der Hiobdichter wahrscheinlich den „Gefesselten Prometheus" sorgfältig studiert habe. Aber was SLOTKI an fünfter Stelle angibt, bezieht sich nur auf 3 3 und 28 1–2. 28, und auch die acht zu Punkt 3 benannten Stellen sind nicht charakteristisch genug; immerhin bleiben von den unter Punkt 1 aufgeführten zehn Beispielen besonders treffend „die Säulen des Himmels" (26 11), „die Pfeile des Zeus" (6 4), „die schlechten Ärzte" (13 4) und „er hat mich in den Tartarus geschleudert" (14 13). Auch GANS wendet die gleiche Methode an und stellt 17 Beispiele heraus. In einer noch ungedruckten Studie „De invloed van Aeschylus' Prometheus op het boek Job", deren Einblick ich der Freundlichkeit des Verfassers verdanke, hat GANS mehr als 80 Übereinstimmungen festgestellt und kommt zu dem Schluß, daß Hiob unter dem Einfluß des Prometheus geschrieben sei. Gewiß wird man IRWIN (S. 93) darin beipflichten, daß Parallelen nicht notwendig zur Annahme einer Abhängigkeit führen. Auch sind die festgestellten Berührungen zum Teil von sehr unterschiedlichem Wert. Aber sie verteilen sich ziemlich gleichmäßig über den ganzen „Prometheus"; das sollte immerhin zu denken geben, und man wird sich auf Grund der Arbeiten von SLOTKI und GANS mehr als bisher mit der Frage einer Bekanntschaft des Hiobdichters mit der Aeschylustragödie „Prometheus" vertraut machen müssen.

VII.

Zur „speziellen" Einleitung

Literatur zu VII, 1: Siehe BOVEY: V, 4.

Literatur zu VII, 2: A. BEEL: De indole libri Job. Collationes Brugenses 1933, 33 S. 268–270. – IVAN ENGNELL: Gamla Testamentet. En traditionshistorisk Inledning. Stockholm (1945). Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. 289 S. – WILHELM KOEPP: Vom Hiobthema und der Zeit als Leiden. Theologische Literaturzeitung 1949, 74, Sp. 389–396. – J. PEDERSEN: Israel, its Life and Culture I/II. London 1926. Oxford University Press. X, 579 S. – Siehe auch DRUCKER II, 2. – DAVIS: IV, 1 – THILS: VI, 2.

1) Der Aufsatz von BLANK beschäftigt sich nicht mit Hiob besonders.

Literatur zu VII, 3: A. Beel: De historica existentia personae Job. Collationes Brugenses 1933, 33, S. 321–326. – Ders.: Auctor et tempus conscriptionis libri Job. Ibidem 1933, 33, S. 189–193. – Ch. L. Feinberg: Job and the Nation Israel. Bibliotheca Sacra 1939, 96, S. 405–411; 1940, 97, S. 27–33; 211–216. – L. Finkelstein: The Pharisees. 2 Vol. Philadelphia 1938/40. The Jewish Publication Society of America. – J. P. Naish: The Book of Job and the Early Persian Period. The Expositor 1925, 9, S. 34–49; 94–104. – J. Pedersen: Die Auffassung vom AT. Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1931, 49, S. 178. – St. H. Perowne: Two Notes on the Book of Job. Palestine Exploration Quarterly 1939, 7, S. 202–203. – Margarete Susman: Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes. 2. Aufl. Zürich o. J. (1. Aufl.: 1948). Steinberg Verlag. 219 S. – Siehe auch II, 2: Kellett; Pfeiffer; Rongy. – IV, 1–3: Davis; Foster. – VI, 1: Causse. – VII, 2: Beel; Pedersen.

Literatur zu VII, 4: Siehe I, 1: Weil. – II, 1: Beheim-Schwarzbach. – VII, 2: Pedersen. – VII, 3: Beel; Naish.

1. An den Anfang dieses Kapitels gehört die Frage nach der *Komposition;* sie hat nicht nur literarkritische Bedeutung, sondern ist zugleich von größter Wichtigkeit für das Verständnis und die Erkenntnis der Tendenz und Absicht des Buches. Wir können uns hier kurz fassen, da im Vorstehenden bei der Behandlung der einzelnen Teile des Buches bereits das Meiste darüber gesagt ist. Gegenüber Davidson-Lanchesters (S. XXV) Beurteilung Hiobs als einer „finished and well-rounded composition" und gegenüber Weisers (S. 7) Vergleich des Aufbaus mit einem Triptychon haben wir festgestellt, daß wir es mit einem viel komplizierteren Gebilde zu tun haben, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Die Wissenschaft rechnet in starkem Maße mit Erweiterungen des Textes, über deren Umfang die Meinungen sehr weit auseinandergehen. Aber im großen Ganzen bleibt für die Hiobforschung die Feststellung Kraelings bezeichnend, daß Gelehrte, welche bei den geschichtlichen und prophetischen Büchern Atomspaltungen durchführen, andererseits die wesentliche Einheitlichkeit des Buches Hiob zu beweisen suchen und hierbei eine Harmonistik betreiben, die sie bei anderer ATlicher Literatur durchaus verdammen würden (Journal of Biblical Literature 1946, 65, S. 224). Im einzelnen herrscht eine bunte Mannigfaltigkeit der Auffassungen, wofür eine Vergleichung zweier neuerer Darstellungen, etwa von Lindblom und Kraeling, einen deutlichen Eindruck vermittelt. Falls Hiob in griechische Zeit anzusetzen ist, soll nach Jastrow das Buch als *Symposion* aufzufassen sein, worin ihm auch Bovey beipflichtet. Doch kommt dieser Ansicht wenig Wahrscheinlichkeit zu, da für das Gedicht mit ziemlich hoher Sicherheit eine Einzelpersönlichkeit als Autor anzunehmen ist. Andererseits wird selbst von verschiedenen Vertretern der *Einheitlichkeit* zugegeben, daß es sich bei Hiob nicht um ein „Werk aus einem Guß" handelt, sondern daß der

Dichter das Ganze gewissermaßen in zwei Etappen abgefaßt und nach Abschluß seines ursprünglichen Werkes mit c. 31 einzeln die anderen großen Komplexe später zugefügt habe. So spricht Dhorme (S. LXXVII) geradezu von einem „zweiten Teil des Werkes" (Gottesreden und Lied auf die Weisheit), den der Autor nach Rückkehr von einer seiner Reisen unter dem Eindruck seiner wunderbaren Erlebnisse geschrieben habe; und Sellin-Rost (S. 164) sogar von zwei Etappen gegenüber dem ursprünglichen Dialog, den der Dichter später korrigiert habe: einmal durch die Gottesreden und das Weisheitslied, und zum andern sei nicht von der Hand zu weisen, daß er unter Verschiebung der Problemstellung „als reifste Frucht seines eigenen geprüften Lebens" (S. 165) die Elihureden eingeschoben habe. Es wird also auch hier von Verfechtern der Echtheit die *Verschiedenheit der einzelnen Teile* ohne weiteres zugegeben. Dann besteht doch aber nur mehr ein gradueller Unterschied zwischen Gelehrten wie Peters (S. 47*) und den eben Genannten einerseits und denen, welche diese Komplexe verschiedenen späteren Händen zuweisen[1]). Im Effekt macht es wenig aus, ob diese Teile dem Autor des Dialogs in späterer Zeit seines Lebens oder überhaupt späteren Verfassern zugeschrieben werden; und zwar um so weniger, als der Originaldichter für uns keine festumrissene und erfaßbare Größe ist. Andererseits ist die angenommene „Weiterarbeit des Dichters an seinem Werk", noch dazu mit ganz neuen Lösungsversuchen, ein durchaus moderner Gesichtspunkt, von dem es uns recht zweifelhaft erscheint, ob man ihn einfach auf die Alte Zeit übertragen darf. Natürlicher und einfacher bleibt doch die Annahme, daß das (zum mindesten in den Kreisen der Weisen) beliebte Hiobgedicht Andere zur Weiterarbeit und zu *weiteren Lösungsversuchen* geradezu herausfordern mußte. Durch das Gedicht (c. 4–27), zu dem höchstwahrscheinlich vom Dichter selbst auch der Rahmen (c. 3. 29–31) hinzugefügt wurde, ist eine Frage aufgeworfen. Sie wird zunächst rein individuell abgehandelt, aber dann, wie es bei einer „Weisheitsschrift" eigentlich als selbstverständlich anzusehen ist, über den behandelten Einzelfall hinaus verallgemeinert und in die höhere Ebene eines allgemeinen Problems erhoben, wobei u. E. der Schluß nicht in c. 31 zu suchen ist, sondern in der Theophanie (IV, 6). Diese Lösung des Problems ist nicht richtig verstanden worden oder schien nicht allgemein befriedigt zu haben. So kamen zu dem Kerngedicht weitere Lösungen durch andere hinzu: die Gottesreden, das Weisheitslied, die Elihureden und nicht zu vergessen der schriftliche Niederschlag der mündlich überlieferten Rahmengeschichte, die ja, zum mindesten in ihrer durch die Satanstücke später erweiterten Form bereits als Auftakt eine Lösung vorwegnimmt. Die *End-*

1) Wie Hempel, Lit. S. 176; König S. 502; Macdonald S. 98; Kraeling Journ. Bibl. Lit. 65 S. 224.

komposition wird wahrscheinlich erfolgt sein bei der Zufügung der Elihureden (vgl. II, 3), der den leidenden Helden mit Hiob gleichsetzt und so mit dem bekannten Dulder der alten Tradition identifiziert. So ist das Buch das „Resultat eines Wachstums, in welchem mehrere Stadien unterschieden werden können, deren jedes seinen eigenen Blick auf das Problem hat" (Oesterley-Robinson S. 178; vgl. Hölscher S. 6; Macdonald S. 98).

2. Es ist daher schwierig, den *Hauptgedanken* des Buches herauszustellen. Aufs Ganze gesehen, geht es um den Menschen, den Menschen vor Gott (Hanson S. 19), um den autonomen Menschen, der von Gott fort will und im Begriff steht, sich „selbständig zu machen" (Hertzberg S. 9); andererseits betont Weiser (S. 9), daß bei Gott das eigentliche Motiv liege, das die einzelnen Teile des Buches zusammenschließe. Die Bezeichnung des Buches als *„Hohelied des Pessimismus"* (Delitzsch) ist aufgegeben; denn diese Auffassung wird dem Fortschritt in der Entwickelung des Hauptgedankens nicht genügend gerecht (König S. 484). Je nachdem, wo man im einzelnen den Schwerpunkt des Buches sucht, wird die theologische Frage auch eine verschiedene Formulierung erfahren; und entsprechend verschieden wird auch ihre Beantwortung lauten, wobei jede Theorie notgedrungen mit einem oder mehreren Teilen des Buches in Kollision gerät (Davidson-Lanchester S. XXVI). Nach Larcher (S. 16) geht es um das Wissen, ob ein Mensch noch weiter von Gott als gerecht anerkannt werden kann, wenn die äußeren Vorbedingungen dafür in Fortfall gekommen sind, ja, dem geradezu zu widersprechen scheinen. Gewöhnlich wird der Akzent auf das *unverschuldete* Unglück des Frommen gelegt (Dhorme S. LI) und auf das *Leiden des Gerechten*[1]) und seine dadurch bewirkte Haltung gegenüber Gott (Peake S. 15; Baumgärtel; Kraeling) und seinen Protest gegen das herrschende, von den Freunden vertretene *Vergeltungsdogma*[2]). Doch ist nach Kraeling (S. 228) dieser letzte Gesichtspunkt infolge Fehlens neuer Gedanken und neuer Formulierungen nicht deutlich genug zum Ausdruck gebracht. Der offenbare Widerspruch zwischen den Tatsachen der menschlichen Erfahrung und der Lehre von Gottes Gerechtigkeit stellt die Frage nach der *sittlichen Rechtfertigung des Leidens* des Gerechten (Ricciotti S. 61 f.) und führt damit zum Problem der *Theodizee*[3]). Ob und in welchem Umfange das Buch Hiob darauf eine Antwort gibt, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden, da hierüber gesondert abgehandelt werden soll.

---

1) Bückers S. 272; Lindblom Comp. S. 33; vgl. auch Hanson; König; Lods; Robin.

2) Davidson-Lanchester S. XXVII; Lods S. 684; Robin S. 707; Weber S. 18; vgl. auch Eissfeldt; Hempel; Kissane; Sellin-Rost.

3) Junker S. 5; Lindblom S. 30; Kissane S. XV; Peters S. 32*; Weber S. 18.

Auch die Frage nach der besonderen *Absicht des Dichters* mit seinem Werk wird sehr verschieden beantwortet. Die Ansicht von Drucker und Torczyner, die auf der Überbewertung des verschiedenen Gebrauchs der Gottesnamen beruht, haben wir oben (II, 2) notiert. Sie leuchtet ebensowenig ein wie die Meinung von Kraeling (S. 230), daß der Hauptzweck des Dichters gewesen sei, mit Hilfe seiner Rhetorik (analog der ägyptischen „Klage des Bauern") seine Leser lediglich geistvoll zu unterhalten. Immerhin macht auch Kraeling (S. 232) die Konzession, daß in des Dichters Seele kleinere didaktische Motive mitgeklungen haben müssen. Nach Kraeling sei die sekundäre Seite im Hiobgedicht groß herausgestellt worden: „Man tilge c. 21 und 38–42 6, und wir haben die Meinung des Buches als Ganzen." Aber dazu trägt das ursprüngliche Gedicht doch zu *persönliche Züge*. So wird es, obwohl sich im Dialog „bittre Erfahrungen überindividueller Art" (Hempel, Lit. S. 179) widerspiegeln, doch nicht um fremdes Unglück gehen, das nach Volz (S. 23) der Dichter aus Mitleid oder psychologischem Interesse schriftstellerisch festhalten wollte, sondern um ureigenstes „ganz schweres persönliches Erleben" (Eissfeldt S. 518). Aber dieses doch auch wieder nicht so, daß der Autor in erster Linie für sich selbst geschrieben habe, um seinem gepreßten Herzen Luft zu machen (Volz S. 23). Fraglos hat sich seine Absicht nicht darin erschöpft, sich nur sein Leid von der Seele herunter zu schreiben; denn für einen solchen Zweck wäre, worauf Kraeling (S. 215. 230) hinweist, die Elegie und nicht der Dialog die angemessene literarische Form gewesen. So ist weithin von der Forschung eine *didaktische Absicht* des Dichters betont worden[1]); auch Hölscher (S. 4) spricht von einem „Lehrgedicht in entwickelterer Form".

Demgegenüber steht die andere Meinung, die im Gedicht ein *Drama* sehen will[2]). In leichter Modifikation vertritt auch Bentzen diesen Standpunkt, wenn er den Dialog als eine Dramatisierung des Klageliedes (I S. 256) oder des „Gebets des Angeklagten" (I S. 182) verstanden wissen will. Gewiß sind im Dialog wiederholt sogenannte „dramatische Höhepunkte" unverkennbar, und was in Hiobs Stimmungen und seiner Haltung Gott gegenüber in Erscheinung tritt, besitzt weithin „dramatischen Charakter" (Davidson-Lanchester S. XXIII; Weiser S. 9). Aber einmal fehlt der Fortschritt in der Handlung[3]), und da zum andern der Alte Orient nur das Kultdrama kennt (vgl. Kraeling S. 224), ist diese Meinung abzulehnen. Andere wollen im Gedicht eine *Allegorie* sehen. Es ist keineswegs so, daß die alte Deutung Hiobs

1) Beel, De indole S. 269; Ceuppens S. 15; Davidson-Lanchester S. XXII; Höpfl S. 176; König S. 475; Peters S. 59*; Ricciotti S. 27; Thils.

2) Buttenwieser S. 39; Feinberg, Job S. 80; Robin S. 699.

3) Davis S. 32; Jastrow S. 177; Pedersen, Israel S. 363; Steinmann S. 86.

auf das Volk Israel, wie Koepp behauptet, längst aufgegeben sei. Besonders Kellett hat nachdrücklich darauf hingewiesen, wie gut das Gedicht zum Schicksal des Volkes, besonders in der Exilszeit, passen würde, wie auch Feinberg um diese Deutung bemüht bleibt. Aber diese Annahme, die neuerdings von Margarete Susman in einem gut und geistvoll geschriebenen Buch vertreten wird, scheitert doch an dem Gedanken der Schuld Israels und der Gerechtigkeit Hiobs. Kann man wirklich Israels Leiden immer als „Versuchung" bezeichnen? Außerdem trägt das Gedicht zu individuelle und persönliche Züge – Lods verweist hier besonders auf den ständigen Todesgedanken (7 3–10; 10 22 usw.) –, als daß man dieser Deutung zustimmen könnte. Gewöhnlich rechnet man Hiob zur *Weisheitsliteratur*. Der Dialog erinnert an die „Schulen der Weisen mit ihren Rundgesprächen", wofür sich Koepp (Sp. 329) auf die „ausführliche Schilderung" in Mal. 3 13 beruft. Auch entspricht der Stil mit seinem Parallelismus der Chokma, wie sich auch außer dem nachgetragenen c. 28 einzelne Sentenzen[1]), ein Zahlenspruch (5 17–26) und das Bruchstück eines solchen (13 20–22) finden. Aber das Gedicht will nicht recht in den Rahmen der gängigen Weisheitsliteratur, in der es eben doch eine Sonderstellung einnimmt, hineinpassen (vgl. auch Weiser S. 9)[2]). Mindestens ebenso stark sind die *Beziehungen zur Lyrik der Psalmen,* vor allem zur Gattung des Klagelieds und des Hymnus. Aus dieser Beobachtung heraus haben neben Bentzen (s. o.) auch Weiser und Engnell eigene Theorien entwickelt. Weiser betont den Zusammenhang mit den eben genannten kultischen Gattungen, die ihren ursprünglichen Sitz im ATlichen *Bundeskult mit der Theophanie* als ihrem Höhepunkt hatten. Aus dieser ganzen Ideologie heraus müsse das Buch verstanden werden, auch wenn es weder aus dem Kult hervorgegangen sei noch dort ursprünglich Verwendung gefunden habe (S. 11). Doch bedarf diese ganze von Weiser bereits in seiner Psalmenbearbeitung vertretene These vom Jahwebundesfest und seiner Liturgie noch der näheren Begründung (vgl. Grollenberg, Revue Biblique 1951, 58, S. 593 bis 596). Engnell hingegen greift zurück auf gewisse *babylonische Königspsalmen,* Unschuldspsalmen mit negativer Konfession, welche die Übergangstype vom „akkadischen Job" (ludlul bel nimeqi) gebildet haben. Daß Hiob und ebenso die Ebed-Jahwelieder, Proverbien und Qohelet ihre Wurzel und ihren Ursprung in der Königsideologie haben, wird freilich von Engnell (S. 68) mehr thesenartig kurz behauptet als bewiesen. Man wird daher gut tun, in Hiob ein *„carmen sui generis"* (Beel S. 268), eine „Type für sich"

1) Z. B. 5 2. 6; 6 5; 11 12; vielleicht auch 7 9; 8 20; 12 14; 15 20. 34; 17 5. 9; 20 5; vgl. auch Peters S. 59* und Bruston: V, 3.

2) Die von Driver-Gray § 4 hervorgehobene Unterscheidung von Prosa und Poesie fällt bei unserer Auffassung nicht ins Gewicht; ebensowenig spricht die Dialogform dagegen.

(Kraeling S. 226) zu sehen, die zu keiner der regulären Kategorien gehört (Spalding S. 290), aber den Psalmen wie der Weisheitsliteratur sehr nahesteht.

3. Ob es sich bei Hiob um eine *historische Persönlichkeit* handelt, worauf einige Forscher (so Beel; Bückers; Peters) besonderen Wert legen, oder nicht, ist an sich ziemlich belanglos (Obbink S. 54); selbst die talmudische Überlieferung (Baba bathra 15 a; Goldschmidt, Band VIII, S. 57) ist sich darin nicht einig. Der Held des Gedichts, dessen Schicksale weithin mit den persönlichen Lebenserfahrungen des Dichters gleichzusetzen sind, ist jedenfalls mit ihm identifiziert worden (vgl. II, 3). Über den *Dichter selbst* wissen wir nichts. Wenn die Talmudüberlieferung (ebenda 14 b; Goldschmidt S. 56) ihn in Mose sehen will, so blieb das schon damals nicht unwidersprochen durch andere Meinungen, die vom „Zeitgenossen Jakobs" ab variieren bis hin zum „Exulanten, dessen Lehrhaus sich in Tiberias befunden" habe. Im Laufe der Auslegungsgeschichte ist eine wahre Blütenlese von Vermutungen über den Verfasser entstanden, aus der wir aus neuerer Zeit nur *Jeremia* (Schlögl 1892; Royer 1901) und *Hesekiel* (Joüon 1903) erwähnen wollen; aber es bleibt doch fraglich, ob man sich für die letztere Annahme auf Sir. 49 8–9 berufen darf. Eine besondere Linie verfolgt Naish, indem er Hiob mit Deuterojesaja vergleicht und 130 beiden gemeinsame Lieblingswörter herausstellt. Nach ihm ist der Hiobdichter ein *Schüler Deuterojesajas,* ein junger Jude aus leitendem Hause in der Gola, der in reifem Alter nach Palästina zurückkehrte und dort sein Gedicht schrieb. Aber mit Recht hat schon Gressmann (Zeitschrift für die ATliche Wissenschaft 1925 S. 151) auf die Schwierigkeit hingewiesen, mit dieser Theorie die ausgezeichneten Kenntnisse des Dichters von der Wüste und dem Wüstenleben, den Bergwerken Midians[1]) und der Weisheit Ägyptens zu erklären.

Über die *Nationalität des Dichters* bleiben wir ganz auf Vermutungen angewiesen, da uns jeder Anhaltspunkt fehlt. Finkelstein (I S. 231) tritt für *Jerusalem* als Heimat des Autors ein. Für *Palästina im allgemeinen* würde die Erwähnung des Jordans (40 23) sprechen, wenn sie, abgesehen von ihrer Interpolation, zum Originalgedicht gehörte. Was sonst von Lods an Anspielungen ins Feld geführt wird[2]), ist doch nicht so, daß es ausschließlich und lediglich nur auf Israel bezogen werden müßte. Ebenso ist 12 17–25, worin man gern einen Hinweis auf die Exilierung (vgl. II. Reg. 24 12–15) sehen möchte, viel zu allgemein, als daß sich darauf weiterbauen ließe, und die Beziehung der „etanim" (12 19) auf Davids Nachkommen ist zum mindesten umstritten. Die herrschende Ansicht geht dahin, daß der Dichter *Israelit* ge-

1) Das bezieht sich aber nur auf c. 28.

2) 5 10; 6 5. 15–16. 17–20; 9 30; 39 8–11.

wesen sei, wohl vertraut mit den heiligen Schriften seines Volkes. Daß er darüber hinaus gewisse Kenntnisse der religiösen Traditionen Mesopotamiens und Phönikiens aufweist und ein reiches Wissen um Ägypten und seine Literatur, sucht man ebenso wie seine Bekanntschaft mit der Wüste damit zu erklären, daß er *ein weitgereister Mann* gewesen sein muß. Dhorme (Seite CXXI f.) vertritt nachdrücklich die Meinung, daß Hiob in allen Stücken ein israelitisches Werk ist „trotz seines arabischen oder edomitischen Mantels" (Prosarahmen). Besonders Pederson hat sich dafür eingesetzt, daß Hiob ein „durch und durch israelitisches Gedicht" sei, und hat ausgeführt, daß wir hier das Leben einer kleinstädtischen israelitischen Gemeinschaft vor uns haben, in der einer als Häuptling der Träger der Gesellschaft ist (S. 26; 171 f.). Aber die Hauptbeweispunkte für diese Milieu-Schilderung liegen gerade in c. 29, das ja seinen besonderen literarischen Charakter besitzt (vgl. VI, 1: Idealbiographien). Auf Grund der genaueren Bekanntschaft mit dem arabisch-edomitischen Grenzgebiet hat man (so Causse S. 113; Peters S. 46*) vor allem an den *Südosten Palästinas* gedacht; doch bleibt auch das lediglich eine Vermutung, die sich nicht näher beweisen läßt (vgl. Hölscher S. 7; Lods S. 690). Wenn Foster (S. 23) urteilt, daß Hiobs „Welt die *Welt der Wüste*" sei, so ist das sehr einseitig zugespitzt und wird schon durch die Bekanntschaft des Dichters mit Ägypten widerlegt. Auch Jastrow (S. 46–49) will einen *Nichtjuden* als Verfasser annehmen, und Perowne wirft die Frage auf, ob man nicht aus 6 15–19 vielleicht auf *südarabischen Ursprung* schließen sollte (S. 202). Wenn er aber zum „Wettersturm" (38 1) auf die Stürme in der Gegend des traditionellen Hiobgrabes (80 Meilen nördlich von Aden) hinweist, so heißt das, das Wesen der Theophanie in Israel[1]) verkennen.

Unter Betonung des nicht ausgesprochen israelitischen Charakters der Dichtung und unter Hinweis auf die edomitische Herkunft der Rahmenerzählung setzt Pfeiffer (Intr. S. 678–683) sich mit großem Nachdruck für *edomitischen Ursprung* auch des Gedichts ein, indem er alle für einen jüdischen Autor geltend gemachten Argumente und Argumentchen kritisch beleuchtet. Während Kissane (S. XIV) erklärt, daß im Dialog „das ganze Problem vom israelitischen Standpunkt diskutiert wird und jede der Reden den Stempel jüdischen Denkens und jüdischer Kultur trägt", behauptet Pfeiffer das Fehlen aller Beziehungen zum jüdischen Volk, seinem Land, seiner Geschichte, Kultur und Religion. Doch läßt sich dem entgegenhalten (Dhorme S. LXXXIX im Anschluß an Cornill), daß die Weisheitsliteratur (der Hiob ja nahe steht) nicht partikularistisch ist, sondern universell. Gewiß hat Pfeiffer damit recht, daß die Berührungen zwischen Hiob und andern ATlichen Schriften nicht mit Notwendigkeit zur Annahme eines jüdischen

1) Vgl. z. B. Walter Eichrodt, Theologie des ATs. Berlin 1948. Teil 2 S. 1.

Autors führen müssen, und daß ebensogut ein fremder Weiser, besonders aus einem benachbarten Lande mit ähnlicher Sprache, die israelitischen Schriften gelesen haben konnte. Aber abgesehen von dem großen Umfang dieser Berührungen bleibt doch das Wahrscheinlichere, weil Näherliegende, die Annahme eines jüdischen Verfassers, sofern dem nicht schwerwiegende Gegengründe entgegenstehen. Wenn weiter auf nicht-israelitische Schreiber im AT[1]) und die „Paraphrasen" ägyptischer Schriften (Ps. 104; Prov. 22 17–23 14)) hingewiesen wird, so eröffnet das zwar die Möglichkeit für Abfassung durch einen Ausländer, beweist aber an sich noch nichts für die Nationalität des Hiobdichters; ebensowenig auch der an sich vorhandene Gegensatz zwischen Propheten wie Jeremia und den Weisen. Auch auf die unterschiedlichen Gottesnamen wird von Pfeiffer hingewiesen, und Dhorme (S. LXXXIX) dient ihm als Kronzeuge dafür, daß Eloah den Gott bezeichnet, der von Theman in Edom (Hab. 3 3) kommt, wie sich die gleiche Gottesbezeichnung auch bei Agur (Prov. 30 5) findet, dessen Sprache edomitisch zu sein scheint. Doch da im Gedicht Eloah mit El und Šaddai wechselweise verwendet wird (vgl. II, 2), lassen sich auch hieraus keine weiteren Schlüsse ziehen. Aber unbeschadet, wie man sich zu ihnen stellt, bleiben Pfeiffers Ausführungen sehr beachtlich; denn sie führen uns erneut zum Bewußtsein, auf wie schwachen Füßen aber auch jede Aussage über die Heimat des Dichters steht[2]). Das gilt auch von der von Hitzig (1833) und Hirzel (1835) aufgestellten These eines *ägyptischen Ursprungs,* die besonders lebhaft von Humbert (VI, 3) vertreten wird. Zwar kann man mit Eissfeldt (S. 521) im Blick auf die sekundären Stücke (40 15–41 26) wohl einsehen, daß „die Vermehrung um ein sicher in Ägypten entstandenes Gebilde am ehesten bei einem ebenfalls in Ägypten entstandenem Werk für möglich" zu halten ist; aber solange für keine der von der Forschung vertretenen Annahmen wirklich beweiskräftige Gründe vorliegen, bleibt alles Vermutung, wobei dann aber Palästina als Heimat des Dichters am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat.

4. Fragen wir zum Schluß nach der *Abfassungszeit des Gedichts,* so tritt hier wie kaum bei einem andern Buch ATlichen Schrifttums eine ganze Skala von Möglichkeiten für die Ansetzung in Erscheinung. Sehen wir von der fast allgemein aufgegebenen Datierung in vormosaische[3]) oder Mosezeit ab, so findet sich das 7. Jahrhundert (Davidson-Lanchester S. LXIX; Szczygiel; Pfeiffer), die Zeit Jeremias (Bleeker; Gunkel) und „nach Hesekiel" (Junker S. 5), die frühe nachexilische Zeit (Gunkel Sp. 1920; Bleeker) mit Abhängigkeit von Sacharja, aber andererseits vor Maleachi (Dhorme

1) Agur; Lemuel; Heman (Ps. 88) und Ethan (Ps. 89) unter Hinweis auf I. Reg. 5 11.

2) Vgl. Ceuppens; Dhorme; Peters; Szczygiel.

3) Beheim-Schwarzbach: „Klage aus dem Urbeginn".

S. CXXXIII; Ball) oder vor Jes. 24–27 (Buttenwieser S. 75) oder vor Psalm 8 4, zu dem Hiob 7 17 als sarkastische Parallele erscheint (Davidson-Lanchester S. LXVII; Driver-Gray § 45; Peters S. 40*); die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts (Guillaume S. 315; Oesterley-Robinson S. 175; Rongy, réalité S. 450; Weber S. 17; Gans S. 87) oder die spätere Perserzeit (Bigot S. 1483; Hanson S. 30; Kraeling S. 207 unter Berufung auf 6 19). Um 400 setzen andere Gelehrte (so Bewer S. 312; Jastrow S. 36; Gerber S. 24; Lods S. 687; Peake S. 6) das Buch an, ins vierte Jahrhundert Eissfeldt, in dessen erste Buttenwieser (S. 79) oder zweite Hälfte Slotki (S. 131) oder an dessen Ende Volz (S. 26) und Peters (S. 46*) unter Voraussetzung einer längeren Geschichte der Spruchdichtung oder (so Hölscher) unter Hinweis auf das starke Pathos, das an die Dichtungen des Hellenismus erinnert. Während Bentzen, Bückers, Pedersen auf einen genaueren Zeitansatz ganz verzichten, nehmen Ceuppens (S. 27: 600–400) und Hölscher (S. 7: 400–200) einen größeren Zeitraum an, dessen Rahmen Sellin-Rost (S. 166: 6.–3. Jahrhundert) und Kissane (S. XLVIII–L: 538 bis Abfassung der LXX) noch weiter ausdehnen.

Diese große Mannigfaltigkeit im Ansatz ist einmal bedingt durch den Charakter des Hiobgedichts, dessen Inhalt an sich *zeitlos* ist und dessen Fragestellung in jede Zeit hineinpaßt, und durch den *Mangel an historischen Anspielungen*. Sofern solche überhaupt vorliegen[1]), sind sie dürftig und viel zu unbestimmt und allgemein gehalten, als daß man daraus Anhaltspunkte gewinnen könnte. Das gilt auch für die Aussage in 15 19, welche Buttenwieser (S. 79) auf die freundlichen Beziehungen zwischen den Persern und den palästinischen Nachbarn der Juden deuten will, während Peters (S. 46*) hierbei an griechische Kaufleute oder Weise denkt.

Weiterhin hat man den Umstand, daß das Buch Hiob mancherlei *Beziehungen zu anderen ATlichen Schriften*, besonders zu Jeremia, Threni, Deuterojesaja, Psalmen und Proverbien, enthält, für die Datierung nutzbar zu machen gesucht und viel Fleiß und Sorgfalt auf das Herausarbeiten solcher Berührungen und auf das Feststellen von Abhängigkeiten aufgewandt[2]). Aber die Erkenntnisse, die bei diesen Vergleichungen gewonnen wurden, sind nicht eindeutig, sondern bleiben widerspruchsvoll. So ist umstritten, ob die Priorität bei *Jer. 20* 14–18 oder bei Hiob c. 3 zu suchen ist. Wahrscheinlicher jedoch wird es sich nur um Gattungsgemeinschaft handeln (vgl. V, 4), wie auch Sellin-Rost (S. 166) urteilt, daß „Jer. 20 14–18 und Jes. 50 4 ff. Triebe

1) Etwa 12 17–19; 36 7–12; 6 19. In 31 26 will man eine Anspielung auf den Gestirndienst der Manassezeit sehen (vgl. Lods S. 688); Ball S. 33 liest in 7 6 (vgl. 9 25) אגר und vermutet darin ein persisches Wort.

2) Vgl. die Tabelle bei Driver-Gray § 45; besonders ausführlich Davidson-Lanchester S. LXV–LXXVI.

an demselben Baum" sind. Peters (S. 43*) macht sich für das Verhältnis von *Jeremia* zu Hiob die von Vetter (1903) vorgetragene These zu eigen, nach welcher der Hiobdichter bei Jeremia thematisch angedeutete Gedanken selbständig künstlerisch ausgeführt habe. Da *Hes. 14* 14–20 auf eine nicht mehr vorhandene Tradition zurückgeht, ist nicht recht einzusehen, warum Sellin-Rost (S. 166) für diese Hes. Stelle eine Bekanntschaft mit dem Hiob von c. 3–31 voraussetzt. Auch über das Verhältnis zu *Deuterojesaja* ist viel gehandelt worden. Während Pfeiffer (Journ. Bibl. Lit. 1926, 45, und Larcher (S. 15) Hiob für den Älteren halten, vertreten andere Gelehrte[1]) seine Abhängigkeit von Deuterojesaja. Daß hier gewisse Ähnlichkeiten in der Phraseologie bestehen (vgl. Naish VII, 3), mag sich zum Teil aus der beiden gemeinsamen Gedankenwelt erklären. Aber darüber hinaus ergeben sich ganz unverkennbar Berührungspunkte (vgl. Davidson-Lanchester S. LXIX), die zu denken geben; allerdings fehlt bei Hiob der Gedanke des stellvertretenden Leidens (Kellett S. 250). Doch wird nur dann eine Abhängigkeit anzunehmen sein, wenn es sich um Typen für Israel und das Individuum handelt (Davidson-Lanchester S. LXXIV). Aus den Beziehungen des Hiobgedichts zu *Psalmen und Threni* läßt sich für die Datierung gar nichts entnehmen. Wenn auf die Satansvorstellung bei *Sacharja* hingewiesen wird, hilft das auch nicht weiter, da die Satanstücke nicht genuin zum Hiobgedicht gehören, ja nicht einmal ursprünglich zum Prolog (II, 4). Der gleiche Einwand erhebt sich auch gegen das Argument, daß c. 28 bereits *Prov. 1–9* voraussetze. Wenn Hiob 15 7–9 aus Prov. 8 15 entlehnt sein soll (so Peters S. 47*; Davidson-Lanchester S. LXIX), so ist dem entgegenzuhalten, daß die hier zugrundeliegende Vorstellung auch sonst im AT nicht unbekannt ist[2]). Im übrigen geht es, worauf Buttenwieser (S. 82) aufmerksam macht, bei Hiob um die selbstlose Frömmigkeit, in Proverbien dagegen um das Tugendleben als Weg zum Wohlstand.

Auch der *Ideengehalt des Gedichts,* den man zu Mal. 2 17; 3 17 in Beziehung setzt, ist nicht so singulär (vgl. z. B. Jer. 12 1; 15 18), daß hier notwendig eine Abhängigkeit vorliegen müßte. Auch daß der hohe *sittliche Standpunkt* von c. 31 sich „am besten in der jüngeren Zeit begreifen" läßt (Peters S. 44*), ist nach dem oben in V, 4 Gesagten nicht stichhaltig.

So bleiben als einzige dürftige Anhaltspunkte für die Datierung die *Sprache,* die reichlich mit aramäischen Worten durchsetzt ist (vgl. VI, 3 und z. B. Dhorme S. CXLII), und der stark ausgeprägte *Individualismus,* der natürlich in einer Zeit nach Jeremia und Hesekiel besser begreiflich ist als in älte-

1) So Baab; Dhorme; Davidson-Lanchester; Naish.

2) Jes. 49 2; 51 16; Dan. 7 13; Gen. 2 9. 20; 3 5 f.; Sir. 49 16; Hen. 48 3; vgl. auch Sellin-Rost S. 166.

rer Zeit (Peters S. 44*), wie auch die Engelvorstellung[1]) und die Lehre vom Fürsprechengel (5 1; 33 23; doch sind beide Stellen in ihrer Ursprünglichkeit umstritten) für nachexilische Zeit spricht (Peters S. 44*). Doch wird man die Entstehung des Gedichtes nicht zu früh ansetzen dürfen, da es auf die hebräische Literatur (mit Ausnahme des späten Sirach) keinen Einfluß ausgeübt hat (so auch Devine S. 270). Auch muß schon eine gewisse Zeit nach Hesekiel vergangen sein, da die individuelle Auffassung bereits zur traditionellen Orthodoxie geworden ist (Lods S. 687).

Zum andern ist für die zeitliche Ansetzung von entscheidender Bedeutung das Verhältnis der *Rahmenerzählung* zur Dichtung. Für unsere Auffassung hat die Prosageschichte ursprünglich nichts mit dem Gedicht zu tun. Für ihre *Datierung* ist weithin maßgebend das Vorhandensein der Satanstellen, die aber der ursprünglichen Erzählung fremd waren (II, 4). Auch 42 17, in dem man gerne die Ausdrucksweise des Priesterkodex erblicken möchte, liefert keinen Anhaltspunkt, da seine Echtheit umstritten ist (III, 1. 4). Für die in ein altertümliches Gewand gekleidete Erzählung bleibt die Datierung schwierig. Kraeling (S. 205) setzt ihre Fixierung – denn darum allein kann es sich handeln – ins 8. Jahrhundert, und auch Oesterley-Robinson (S. 174) rechnet wegen der angeblichen Beziehung zu Hes. 14 und wegen des nicht ausgebildeten Opfersystems mit vorexilischer Entstehung. Bleibt nur zu fragen, wie starr die Form gewesen ist, welche die mündliche Tradition bereits vor ihrer schriftlichen Fixierung besessen hat. Die schriftliche Festlegung ist nach Pfeiffer (S. 675) schwerlich früher als im 6. Jahrhundert erfolgt, und Lods (S. 688) geht mit dem Datum ihrer Fixierung sogar auf 400 zurück. Da die Elihureden nach Albright (Journ. Bibl. Lit. 61) nicht nach 400 entstanden sein werden, würde dieser Ansatz mit unserer Auffassung von der Komposition (II, 3; VII, 1) zusammenstimmen. In dieser Zeit wird das ursprüngliche Gedicht mit Hiob identifiziert und somit auch die Schlußredaktion erfolgt sein, die allerdings von Kraeling (S. 219) ans Ende des 4. Jahrhunderts und von Pfeiffer (S. 675) sogar ins 3. Jahrhundert angesetzt wird. Doch sind das alles lediglich Vermutungen, für die sich keinerlei Beweisgründe erbringen lassen. Nur soviel läßt sich mit Sicherheit sagen, daß das gesamte Buch Hiob mit seinen Zusätzen dem Siraziden schon vorgelegen hat; nicht wegen Sir. 49 9, bei dem strittig ist, ob es sich auf das Buch oder die Geschichte von Hiob bezieht, wohl aber aus dem Grunde, daß Sirach in einer ganzen Reihe von Stellen[2]) Hiob verwendet.

(Abgeschlossen: 20. November 1953.)

---

1) 4 18; 5 1; 15 15; 21 22; 25 2; 33 23; 38 7.

2) Norbert Peters: Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus. Münster 1913, S. 467.

Literaturbericht zur Christlichen Archäologie 1938–1953

I. Teil

Von Erich Dinkler

In der Kirchen- und Dogmen-Geschichte ist es eine geläufige Einsicht, daß die zunächst als Ketzer von der Kirche Verurteilten oft ihre fruchtbarsten Anreger geworden sind. Dies gilt mutatis mutandis auch auf anderen Gebieten, z. B. dem der christlichen Archäologie. Hier war ein „Ketzer" Strzygowski mit seiner These vom „Kampf zwischen Orient und Rom". Als Ketzer der Archäologie wird vielleicht auch E. R. Goodenough mit seinem jüngsten Werk „Jewish Symbols" gelten, in dem er einerseits den Synkretismus in Religion und Kunst des antiken und spätantiken Judentums herausstellt und andererseits den jüdischen Ursprung der christlichen Kunst behauptet. Solche Werke sind begrüßenswert – auch wenn sie über das Ziel hinausschießen mögen –, weil sie als anregendes Korrectiv dienen und Ideen in Bewegung setzen, zum Widerspruch reizen und zur gelehrten Besinnung zwingen – teils in methodischer Hinsicht, teils im Blick auf die Auswahl des Materials.

Wenn wir die Namen Strzygowski und Goodenough an den Anfang stellen, so weisen wir damit zugleich auf eine Verschiebung der Fragestellung hin, die sich u. E. in den letzt vergangenen Decennien vollzogen hat: Die entscheidende Frage ist nicht mehr, ob Ost oder West, Orient oder Rom die Wiege der christlichen Kunst und damit von grundlegender Bedeutung für die mittelalterlich-abendländische Kunst schlechthin ist. Vielmehr spitzt sich die Frage dahin zu: Ist es die hellenistische Kunst des Ostens oder die jüdische Kunst als Spezialfall innerhalb der östlichen Kunst, die die Quelle abgibt? Aus dieser Zuspitzung der Fragestellung mag man entnehmen, daß Strzygowskis These sich weithin, nämlich was die geographische Richtung betrifft (ex Oriente Lux), bewahrheitet hat. Der Berichterstatter kann nicht umhin, dieser Ansicht, daß die Tendenz der Entwicklung von Ost nach West zu sehen ist, religions- und kunstgeschichtlich zuzustimmen und damit die Richtigkeit von Thesen, die früher revolutionär erschienen, aufs Ganze hin beurteilt zu bejahen.

Damit aber ziehen wir bereits ein Facit aus der in der archäol. Forschung der letzten 20 Jahre geleisteten Arbeit. Wir wollen in dieser Übersicht jedoch vor allem ein Bild der geleisteten Kleinarbeit darbieten, und möchten an

sich verhindern, daß alle Diskussionen unter dem Licht „ex Oriente" als präjudiziert gesehen werden. Aber ein Aufsatz wie dieser kann nicht umhin, bereits eingangs einen „methodischen Blickpunkt" freizulegen, eine Perspektive anzugeben, um dementsprechend den Leser zu warnen oder zu ermuntern.

In den letzten 25 Jahren ist die christliche Archäologie aus einer archäologischen Dogmatik zu einer archäologischen Theologie und Kunstwissenschaft geworden (nicht zu einer Theologie der Archäologie!), wobei wir freilich „Theologie" dahin definieren müssen, daß damit eine Wissenschaft vom *Glauben* des Menschen gemeint ist, und daß unsere Formulierung dahin zu verstehen ist, daß die christliche Archäologie die monumentalen Dokumente mit dem Selbstverständnis der Christen und weniger mit den formulierten Dogmen in Beziehung zu bringen versucht. Und die Wandlung zur archäologischen Kunstwissenschaft zeigt sich darin, daß Chronologie, Stilgeschichte und Ikonographie stärker in den Vordergrund gerückt sind. Man hat rückblickend auf die christliche Archäologie der letzten 20–30 Jahre den Eindruck, daß dieser Zweig der Wissenschaft unabhängiger vom Zeitgeschehen war als andere, ja daß der eminente Einfluß des antiken Judentums auf die Kunst des Abendlandes gerade in jener Zeit entdeckt und dargestellt wurde, wo das Judentum politisch diffamiert wurde. Die Nordische These in der Archäologie ging unter gerade in einer Zeit, als das „Nordische" im polit. Raum apotheosiert wurde. Oder sollte dies zeigen, daß es gerade doch ein Kairos-Bewußtsein war, das hier zutage trat?

Dieser Bericht kann zeitlich nicht soweit ausholen, wie es im Rahmen unserer Zeitschrift erwünscht wäre. Wir beschränken uns bewußt auf die letzten 15 Jahre, das heißt auf die Spanne von 1938–1953 und greifen nur ab und zu auf früher liegende Publikationen zurück, sofern uns dies der Linienführung halber notwendig erscheint[1]). Wenn in unserem Bericht ausländische Literatur mehr Raum einnimmt als deutsche, so soll damit der deutsche Beitrag nicht herabgesetzt werden, sondern nur der uns oft verschlossenen Kenntnis internationaler Arbeiten gedient sein[2]). Diese Übersicht will zunächst

1) Für die Literatur über die Christl. Archäologie vor 1938 verweisen wir auf die Berichte in der Byzantinischen Zeitschrift, im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, in der Rivista di Archeologia Cristiana und im American Journal of Archeology (AJA), endlich auch in der Revue Biblique. Daneben wäre hier noch zu erwähnen: Marion Lawrence: Studi Americani sull' archeologia e l'arte del tardo impero. 2nd edit. Roma 1938; C. Cecchelli: Studi d'archeologia e di storia dell'arte del tardo impero e del periodo bizantino. Felix Ravenna 1938. K. Wessel, Theologische Literaturzeitung 1949, S. 655 ff. Für Byzantinische Studien wichtig: Kurt Weitzmann, AJA 1947, S. 394 ff.

2) Für deutsche Beiträge in der christlichen Archäologie und byzantinischen Forschung siehe auch den Aufsatz von E. Rosenbaum, Byzantion 1949, 19 S. 371 ff.,

über die Forschungen zur Herkunftfrage der christlichen Kunst berichten. Sodann wird auf einige Ausgrabungen, die während der Berichtszeit stattfanden, eingegangen. Schließlich sollen die Spezialgebiete der christlichen Archäologie behandelt werden.

I. Zum Verhältnis von Jüdischer und Christlicher Kunst

Literatur: Campbell Bonner: Studies in Magical Amulets. Chiefly Greco-Egyptien. Ann Arbor 1950. Univ. of Michigan Press. 334 S., 25 Tafeln. – Ders.: Amulets. Chiefly in the Brit. Museum. Hesperia 1951. XX, S. 301–345. – Du Mesnil du Boisson, Robert, Comte: Les Peintures de la Synagogue de Doura Europos. Introduction de M. Gabrielle Millet. Rom 1939. Pontificio Istituto Biblico. XXIV, 190 S. 46 Abb. – Otto Eissfeldt: Jahwe-Name und Zauberwesen. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1927, Bd. 42, S. 161–186. – Kurt Galling: Die Nekropole von Jerusalem. Palästina Jahrbuch 1936, 32, S. 73–101. – Ders.: Biblisches Reallexikon (Handbuch z. AT I/1). Tübingen 1937. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VIII S., 548 Sp., 133 Abb., 1 Zeittafel. – Erwin R. Goodenough: The Crown of Victory in Judaism. Art Bulletin 1946, 28, S. 139–159. – Ders.: Early Christian and Jewish Art. Jewish Quarterly Review 1943, 33, S. 403–415. – Ders.: The Menorah among Jews in the Roman World. The Hebrew Union College Annual 1950, XXIII, S. 449–492. – Ders.: The Evaluation of Symbols recurrent in Time, as illustrated in Judaism. Eranos Jahrbuch 1952, 20, S. 285–319. – Ders.: Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. 3 Bde. (Bollingen Series XXXVII). New York 1953. Pantheon Books. 300 S.; 323 S.; 1209 Abb. u. 10 S. Index. – André Grabar: Le thème religieux des fresques de la Synagogue de Doura. Revue de l'Histoire des Religions 1941, Bd. 123, S. 143–192 und Bd. 124 S. 5–35. – Ders.: Images bibliques d'Apamée et fresques de la synagogue de Doura. Cahiers Archéologiques 1951, V, S. 9–14. – Werner Georg Kümmel: Die älteste religiöse Kunst der Juden. Judaica 1946, 2, S. 1–56. – Jacob Leveen: The Hebrew Bible in Art (Schweich Lectures). London 1944. Oxford Univ. Press. 141 S., 41 Tafeln. – Hans Lietzmann: Dura Europos und seine Malereien. Theologische Literaturzeitung 1940, 65, Sp. 113–117. – Ch. R. Morey: Besprechung von Du Mesnil du Boisson. Art Bulletin 1941, 23, S. 231–233. – Adolf Reifenberg: Ancient Jewish Coins. Journal of the Pales ine Oriental Society 1939/1940, S. 59-81, 286-318. – Ders.: Ancient Hebrew Arts. New York 1950. Schocken Books. 171 S. – M. Rostovtzeff: Dura Europos and its Arts. Oxford 1938. Clarendon Press. 162 S. – Paul Romanoff: Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins. Philadelphia 1944. The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning. 79 S., 7 Tafeln. – Hubert Schrade: Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient. Stuttgart 1949. Kohlhammer. 316 S. 43 Abb. –

---

der brauchbar als bibliographische Übersicht, aber schwach in den wissenschaftlichen Kriterien ist.

Marcel Simon: Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425). Paris 1948. E. de Boccard. 475 S. – K. Weitzmann: Byzantine Art and Scholarship in America. American Journal of Archeology (= AJA) 1947, 51, S. 394–418. – R. Wischnitzer: The Messianic Theme in the paintings of the Dura Synagogue. Chicago 1948. University of Chicago Press. 134 S. 50 Abb.

Die Frage nach den Quellen der frühchristlichen Kunst, die durch Joseph Strzygowski schärfer gestellt als beantwortet worden war, ist durch die Ausgrabungen in Dura-Europos und die Entdeckung der ausgemalten Synagoge neu aufgeworfen worden. Die ersten Grabungsberichte in den Illustrated London News vom 29. Juli 1933 wirkten wie eine Sensation. Einmal zeigten sie auf, wie brüchig letztlich ein argumentum e silentio ist, das aus dem Fehlen von Funden auf dem Gebiete antik-jüdischer Malerei eine dogmatische Bilderfeindschaft ableitete. Sodann zeigten die Resultate, daß die von H. W. Beyer und H. Lietzmann veröffentlichten Bilder der Torlonia-Katakombe in Rom[1]) in den größeren Rahmen einer weitgreifenderen Tradition einzusetzen sind. Man darf gewiß ohne zu übertreiben sagen, daß die Ausgrabungen in Dura – veranstaltet durch die französische Académie des Inscriptions et Belles-Lettres unter Leitung von F. Cumont und anschließend durch die Yale Universität unter Führung von M. Rostovtzeff – einen Wendepunkt für die Fragestellung der christlichen Archäologie bedeuten. Der in Dura auftretende Typus einer kontinuierlichen Erzählung biblischer Themen, der auf eine längere Entwicklung zurückzugreifen scheint, zwang förmlich zur Frage nach seiner Herkunft.

Diese Frage im Anschluß an die Dura Synagoge zu stellen hieß letztlich, eine Antwort bereitzuhalten: Es könnten jüdische Traditionen anzunehmen sein, die uns verlorengegangen sind, die aber noch in späteren Illustrationen zu Septuaginta, Hexateuch oder Octateuch zutage treten. Diese Vermutung wurde sogleich bei der Entdeckung der Synagogen-Malereien geäußert. Ihr wird in vorbildlicher Gründlichkeit – was Irrtümer in Einzelheiten der Interpretation nicht ausschließt – vom kunstgeschichtlichen Institut in Princeton unter der Leitung von A. M. Friend und K. Weitzmann nachgegangen. Hierüber informiert im einzelnen der genannte Aufsatz von K. Weitzmann im American Journal of Archeology. Freilich ist es noch zu früh, Resultate dieser Arbeit zu fixieren, zumal auch die Hellenistisch-Römische und Christliche Tradition der Buchillustration in Rechnung gestellt werden muß, über welche die Forschung noch im Flusse ist.

---

1) H. W. Beyer und Hans Lietzmann: Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom (Jüdische Denkmäler I / Studien zur spätantiken Kunstgeschichte IV). Berlin 1930. Walter de Gruyter. 46 S. mit 11 Abb., 31 Tafeln.

Die abschließende Bearbeitung der Dura-Synagoge steht noch aus. Solange sie nicht vorliegt, hat man nur die teilweise unzureichenden Photographien der ersten Veröffentlichungen zur Hand. Der von C. H. Kraeling vorbereitete abschließende Bericht ist in etwa Jahresfrist zu erwarten. Bis dahin haben wir vor allem – neben dem „Preliminary Report" der Ausgrabung von 1932–33 (H. F. Pearson über die Architektur und Kraeling über die Malereien), – das Buch von M. Rostovtzeff, welches Dura als Gesamtphänomen in kultur- und kunstgeschichtlicher Hinsicht behandelt. Wenn er den Ort als „orientalisches Pompeji" charakterisiert, so wird damit nicht nur auf die Bedeutung der Ausgrabungsergebnisse allgemein hingewiesen, sondern auch auf die Mischung von Hellenismus und semitischem Orient, der im Blick auf die Synagoge ein hellenisiertes Judentum annehmen läßt. Daneben steht das auf die Synagoge sich beschränkende Werk des Grafen Du Mesnil du Boisson, das die bisher eingehendste Untersuchung der Malereien bietet: Stilgeschichtliche und technische Fragen werden untersucht, vier verschiedene Hände werden angenommen: ein Maler für die wohl zweifellos älteste Malerei um die Mittelnische mit dem Thora-Schrein, je ein anderer für jede der drei wandumziehenden Zonen[1]). Bei der Auslegung der einzelnen Bilder vermutet der Verfasser inhaltlich geschlossene Cyklen, und zwar: in der obersten Zone die „Geschichte der Nation", also die Heilsgeschichte Israels, darunter ein „liturgischer Bildkreis" und in der untersten Reihe Bilder „moralischen Inhalts"[2]). Für die Einzelinterpretation wird wohl mit Recht die im Midrasch aufbewahrte Haggada systematisch herangezogen und manche bislang obskure Komposition einleuchtend erklärt. Da M. alle Bilder von rechts nach links liest, postuliert er hebräische und nicht griechische Bibelillustrationen als Hintergrund. Diese Ideen sind in einer von Gabrielle Millet beigesteuerten „Introduction" aufgenommen und weitergeführt. Der Versuch einen Archetypus zu finden führt zu Vergleichen mit Haggada-Psalter und Pentateuch Hss. sowie zu Seitenblicken auf die sich immer anbietenden Mosaiken von S. Maria Maggiore in Rom und zum schon referierten Postulat.

Die Bedeutung des Werkes von Du Mesnil liegt in der Darbietung eines großen Materials und in der Herausarbeitung anregender Thesen und Fragen, gewiß weniger in einer Evidenz des Beweises – was aber zugunsten des Buches gesagt sein soll. Es kann auch keine Einschränkung des Lobes sein, das man dem Verfasser zollen muß, wenn H. Lietzmann, C. R. Morey, und auch A. Grabar, mit jeweils verschiedenen Argumenten die am weitesten

1) Vgl. hierzu auch M. Aubert, Gazette des Beaux Arts 1938, XX, S. 1 ff.

2) Damit korrigiert der Verfasser seine früher in der Revue Biblique XLIII S. 118 und S. 559 vorgeschlagenen Ideenkreise.

sich vorwagenden Thesen Du Mesnils in Frage stellen – wobei sie aber wesentlich richtige und neue Lösungen Du Mesnils anerkennen. Lietzmann steht vor allem „sehr ungläubig" der Absicht gegenüber, eine leitende Idee hinter den zusammengestellten Szenen zu finden. Er möchte ebenso wie Rostovtzeff (S. 115) und vorher bereits der sehr vorsichtig die Frage behandelnde C. H. Kraeling (S. 373 ff.) eine im einzelnen willkürliche, vielleicht von Stiftern einzelner Bilder abzuleitende Zusammenstellung von Themen erkennen, die ihre Einheit lediglich in der jüdischen Diasporafrömmigkeit haben, aber nicht in einem „theologischen Programm". Auch W. G. Kuemmel neigt zu Lietzmanns Annahme. Ch. R. Morey wendet sich entschieden gegen die Annahme eines notwendig in der jüdischen Bibelillustration zu suchenden Archetypus. Er sieht das hierfür von Du Mesnil und auch Millet herbeigetragene Material als unzureichend an. (Freilich wurde Morey's Ansicht geäußert ehe die Studien von K. Weitzmann vorlagen.) A. Grabar hat durch zwei Aufsätze wesentlich zur Klärung der ikonographischen Probleme von Dura beigetragen. Besonders der erste muß als grundlegend hervorgehoben werden. Er sucht für die Malereien nach ihrem religionsgeschichtlichen „Sitz im Leben". Noch mehr als Du Mesnil geht er deshalb auf die literarischen Quellen ein. Er vermutet ein für das dritte Jahrhundert n. Ch. „orthodoxes Diasporajudentum" hinter den Bildern. Als leitendes Thema aller Fresken glaubt er zu erkennen: „Le règne de Dieu en Israël est perpétuel" (Bd. 124 S. 28). In Grabars Untersuchung wird auf Grund der in den Fresken erkennbaren Zusammenschau von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die eschatologische Dominante herausgestellt, ja eine Messianische Thematik in den Bildern vermutet, und in David weniger der historische Heros, als der messianische Prototyp verstanden. Deshalb auch wird als die *Mitte* der ganzen Malerei die Salbung Davids durch Salomon erkannt, obgleich diese Akzentsetzung dem vermuteten symmetrischen Aufbau der Malerei die axiale Symmetrie raubt. Die theologische Interpretation wird mit rabbinischen Quellen unterbaut, mit Schuerer, Bousset-Gressmann, Strack-Billerbeck u. a. gestützt: „En affirmant, dans ses fresques, la souveraineté éternelle du Dieu unique, le salut des justes et la condemnation des rebelles à Yahvé, le peintre de Doura offrait au fond une espèce de démonstration des principaux dogmes du judaïsme de son temps" (S. 30). Für die „Formgeschichte" der Bilder greift der Verfasser einleuchtend auf die hellenistisch-römischen Triumphdarstellungen zurück[1]) und sieht diese Vorstellungen nun in heimlicher und offener Antithese auf den Triumph der Geschichtsmacht Jahwes übertragen, ebenso wie später die christliche Kunst diese Kompositionsvorlage für Chri-

1) Vgl. dazu A. Grabar: L'empereur dans l'art byzantin, Paris 1936, ein Werk auf das wir in späteren Beiträgen noch zurückkommen werden.

stus übernommen hat. Der Verfasser sieht also in Dura eine rabbinisch beeinflußte Bildauswahl und in der kompositionellen Anordnung, vorab im Mittelfeld über der Thora-Nische, einen deutlichen Einfluß der hellenistisch-römischen Triumphalkunst. Auf eine vergröbernde Formel gebracht heißt dies: Die Inhalte sind rabbinisch-orthodox, die Formen hellenistisch-römisch, wobei natürlich auch die Formen das Inhaltliche mitbestimmen und akzentuieren, ebenso wie umgekehrt.

In dem zweiten seiner Aufsätze über „Images Bibliques d'Apamée" hat Grabar die einzig richtige Methode befolgt, nämlich die Grundsatzfrage in einer Detail-Untersuchung anzuschneiden. Seine These geht dahin, daß die *jüdische* Kunst in Palästina von Dura bis Gerasa[1]) und Beth Alpha[2]) eine ikonographische Kontinuität aufweist und daß allgemein die *christliche* Ikonographie – verglichen mit der Jüdischen Kunst – die biblischen Themen später aufgreift. Insbesondere sei hier die bekannte Apamea-Münze[3]) mit der Darstellung von Noah in der Arche als chronologisches Vergleichs-Objekt anzuführen[4]). Denn auf dieser, kurz nach 200 n. Ch., sei bereits eine zweifellos vorher in der jüdischen Wandmalerei vorauszusetzende zwei-szenige Komposition numismatisch stilisiert worden. Da die frühesten römischen Katakombenbilder der Noah Szene[5]) eine ähnlich verkürzte Darstellungsweise zeigen, schließt Grabar von hier aus auf einen jüdisch-palästinischen Einfluß auf die frühchristliche Kunst. Freilich trifft dies auf die Noah-Darstellungen zu, aber es müßte m. E. der Beweis auch an Hand anderer ikonographischer Themen erbracht werden, bevor man bei dem fragmentarischen Charakter der erhaltenen Dokumente verallgemeinern darf!

Schon aus dem bisher Berichteten zeigt sich, daß die Frage der Bibelillustrationen ins „Zentrum" der Diskussionen gerückt ist. Leider gibt es im RAC (siehe R. Bultmanns Besprechung in ThR 1953 S. 1 ff.) keinen Artikel hierzu und findet man nur in A. Baumstarks Beitrag zu „Bild (jüdisch)" Bd. II, Sp. 287–302 Bemerkungen zur Frage. Im „Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte" (herausgegeben von Otto Schmitt) hat Wilhelm Neuss

---

1) C. H. Kraeling: Gerasa. City of the Decapolis. New Haven 1938. American Schools of Oriental Research. 616 S., 143 Abb., 47 Grundrisse.

2) E. S. Sukenik: Synagogue of Beth-Alpha. London 1932. Oxford Univ. Press. 110 S.

3) Abbildung u. a. bei Th. Klauser: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. I, Sp. 601, Abb. 25.

4) Vgl. hier die bereits von H. Lietzmann erwähnte Frage: Geschichte der Alten Kirche. Bd. 2: Ecclesia catholica. Berlin 1936. Walter de Gruyter. VIII, 339 S. – s. S. 140.

5) Vgl. J. Wilpert: Römische Katakombenmalereien. 2 Bde. Freiburg 1903. Verlag Herder. – Vgl. Bd. II Tafeln 104, 166, 172, 186, 187, 196, 212.

den Artikel „Bibel-Illustration" noch vor dem 2. Weltkrieg verfaßt (Bd. II Sp. 478–517) und setzt hier leider erst mit der altchristlichen Bibel ein, ohne das *Problem* einer jüdischen Bibelausstattung zu erwähnen. Diese Bemerkung soll keineswegs den hervorragenden Beitrag von Neuss schmälern, sondern nur zeigen, wie sehr sich in diesen beiden Jahrzehnten die Fragestellung entwikkelt hat, – und zwar in einer m. E. notwendigen und sachgemäßen Richtung.

Allzu einseitig hat man früher unter dem Eindruck des frühchristlichen Rom-Primats die christliche Kunst in ausschließlichem Zusammenhang mit der römisch-hellenistischen gesehen. Die Byzantinisten waren mehr oder weniger als Sonderlinge im Schlepptau Strygowskis angesehen. In den letzten 20 Jahren hat man sodann – entscheidend gefördert durch Sukeniks Arbeiten[1]) – was auch immer im einzelnen gegen sie zu sagen wäre – und angeregt durch die Funde in Dura Europos, die *Jüdische Kunst der Antike* neuentdeckt. Diese Neuentdeckung hat verschiedene geistesgeschichtliche Wurzeln, die hier nicht besprochen werden brauchen. Sie ist nicht unabhängig von der allgemein zu beobachtenden Renaissance byzantinischer Studien und hat andererseits auch wieder diese mitgefördert und das Schwergewicht der Forschung auf die östliche Hälfte des *Imperium Romanum* verlagert. Hierzu haben natürlich auch die Ergebnisse der übrigen Ausgrabungen im Raum des östl. Imperium, (Gerasa, Korinth, Antiochia, Konstantinopel, Jericho usw.) nicht unwesentlich beigetragen (über „Ausgrabungen" siehe Teil II dieses Berichtes).

Es soll hier nicht auf die entscheidenden Wegweiser und Vorläufer dieser Gewichtsverlagerung in der Fragestellung eingegangen werden (D. Kaufmann, L. Blau, Cohn-Wiener, F. Cumont, O. M. Dalton, A. Reifenberg u. a.), sondern wir wollen nur einige Beiträge erwähnen, die der besonderen Beachtung bedürfen und in den Zeitraum unserer Berichtszeit gehören.

Die im Frühjahr 1940 durch Jacob Leveen gehaltenen Schweich Lectures der British Academy über „The Hebrew Bible in Art" wurden 1944 herausgegeben. Sie sind für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung, da sie einerseits früher Bearbeitetes zusammenfassen, andererseits aber auch unter gesonderter Behandlung die Entwicklung in Ost und West weiterführen – besonders an Hand der illuminierten Handschriften, die bis zum 16. Jahrhundert verfolgt werden. Die Frage der Beziehung der Jüdischen Kunst zur Christlichen wird nur am Rande gestreift, – jedoch deutlich als geklärt angesehen im Sinne einer Urheberschaft jüdischer Kunst. Die jüdische Stellung

1) Vgl. besonders E. L. Sukenik: The Ancient Synagogue of Beth-Alpha. London 1932. Oxford Univ. Press. 110 S. – Ders.: Ancient Synagogues in Palestine and Greece (Schweich Lectures 1930). London 1934. Oxford Univ. Press. 90 S. – Ders.: The Ancient Synagogue of el-Hammeh. An account of the excavations conducted on behalf of the Hebrew University. Jerusalem 1935. – Ders.: The earliest records of Christianity. AJA 1947, 51. S. 351–365.

zur Kunst wird als in der Mitte zwischen der bejahenden Haltung des Christentums und der radikal verneinenden des Islam stehend charakterisiert. Unter Hinweis auf den Aristeasbrief (§ 176) wird zunächst mit Bibeln gerechnet, welche ‚goldene Buchstaben' verwendeten. Dagegen wird die von R. Eisler[1]) und vorher bereits von I. Abrahams behauptete Existenz von illuminierten Hss auf Grund der mißverständlichen Stelle im 1. Makkabäer III, 48: *καὶ ἐξεπέτασαν τὸ βιβλίον τοῦ νομοῦ, περὶ ὧν ἐξηζεύνων τὰ ἔθνη τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων αὐτῶν* – (mit Recht!) als verfehlt beurteilt[2]). Freilich sieht auch Leveen das Problem gerade darin, daß die erhaltenen literarischen Quellen der jüdischen Antike nicht ausreichen, um die erhaltenen Monumente der jüdischen Antike geistes- und theologiegeschichtlich einzuordnen. Er erkennt auch die Analogie zur Geschichte der christlichen Kunst, bei der auf die negativen oder kritischen Äußerungen von Tertullian, Hieronymus, Eusebius und des 36. Canons der Elvira Synode verwiesen werden kann und dennoch die Existenz einer kirchlich-christlichen Kunst nicht verleugnet werden darf[3]).

Um so dringlicher meldet sich die Forderung des Archäologen, daß die Gleichwertigkeit monumentaler Quellen mit den literarischen Zeugnissen endlich allgemein anerkannt werden möchte[4]) und die dadurch gegebenen Schwierigkeiten als Bereicherung getragen werden sollen, ob dies nun jüdische, christliche oder pagane Historigraphie betrifft! Leveen geht unabhängig von A. Grabar mit diesem zusammen, insofern er die Dura-Gemälde nicht nur in die Geschichte der antiken jüdischen Münzsymbolik bis hinauf zu den mittelalterlichen Dokumenten einordnet, sondern auch die literarischen Äußerungen weitgehend einbezieht. Kritisch geltend machen gegen ihn muß man vielleicht, daß er allzu stark mit einer das Feld beherrschenden jüdischen Orthodoxie rechnet und nicht genügend die synkretistischen Strömungen im Diasporajudentum und in der hellenistischen Kunst berücksichtigt. Für die Durabilder nimmt er als eine der ausschlaggebenden literarischen Quellen Ecclesiasticus c. 44 ff. an. Eine derartige Zurückführung der Bilder auf *eine* literarische Quelle ist mir höchst fragwürdig. Wir sind hier m. E. – ebenso wie in der altchristlichen und mittelalterlichen Kunst – nicht berechtigt alles auf *ein* Dokument zurückzubeziehen, sondern müssen die Weite und Dichte der Symbolsprache in der Literatur aufzeigen, um den

1) Robert Eisler: Aréthuse, Fasc. 26, S. 30 f.

2) Isaak Abrahams: Jewish Quarterly Review 1902, XIV, S. 341.

3) Vgl. W. Elliger: Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst. Leipzig 1934. – E. Bevan: Holy Images (An Inquiry into Idolatry and Image Worship in Ancient Paganism and in Christianity). London 1940. George Allan and Unwin Ltd. 184 S.

4) Wie es vorbildlich in H. Lietzmann: Geschichte der Alten Kirche, geschieht.

geistes- und theologiegeschichtlichen Hintergrund zu gewinnen. Dabei müssen wir aber auch die häufig zu beobachtende Eigengesetzlichkeit der Ikonographie im Auge behalten!

Ein Buch, über dessen wissenschaftlichen Wert zu urteilen mir die Voraussetzungen fehlen, das mir aber durch die Abbildungen und Literaturverweise äußerst wertvoll war, ist das von Paul Romanoff über die Symbolik der antiken jüdischen Münzen. Die Numismatik ist ein Sondergebiet, das in der christlichen Antike von H. Lietzmann, R. Delbrueck, U. v. Schönebeck und besonders durch Alfoeldi meisterlich gehandhabt wurde und wird, auf welchem ich mich bisher noch nicht genügend spezialisiert habe, um ein eigenes Urteil abgeben zu können. Immerhin ist zu beachten, daß auch A. Reifenberg in seinem Buch über Ancient Hebrew Arts den Münzen ein Kapitel widmet und worin er die Ergebnisse seiner eigenen numismatischen Aufsätze (vgl. Lit.-übersicht) aufnimmt und aufs Ganze gesehen vorsichtiger als Romanoff urteilt. Reifenberg, der bereits 1937 im damals noch Berliner Schocken Verlag über „Denkmäler jüdischer Antike" geschrieben hatte, legt ein mit vorzüglichen Bildern ausgestattetes Buch vor, das die verschiedenen Perioden jüdischer Antike sauber abgrenzt. Sein Buch ist als *beste Einführung* zu empfehlen, da hier in lexikographischer Kürze die Quellen nebst Abbildungen dargeboten werden.

Auf das theologische Problem (und damit auch das literarische) der antiken jüdischen Kunst geht W. G. Kümmel in seinem Aufsatz ein. Leider ist die Zeitschrift „Judaica" außerhalb der Schweiz noch nicht so bekannt, wie es ihre wertvollen Beiträge erfordern. Auf die Zeitschrift und ihre Aufsätze im ganzen ist nachdrücklich und empfehlend hinzuweisen. Und so ist auch der Aufsatz Kümmels weniger beachtet worden, als er es sachlich verdient. Hier ist nicht nur die wichtigste Literatur bis 1946 verwertet, sondern auch für verschiedene Monumente eine neue Interpretation als wahrscheinlich herausgestellt. Zur Information für den Nichtspezialisten erachte ich K.s Aufsatz neben dem eben genannten Buch von A. Reifenberg als *das derzeit Beste,* zumal dem Aufsatz auch teilweise *ausgezeichnete* Photographien beigegeben sind. K.s Aufsatz beschränkt sich auf die theologische Bedeutung der jüdischen Kunst.

Die Auslegung der Dura-Malereien durch R. Wischnitzer erscheint mir gewagt, obgleich aufs Ganze gesehen ihr Buch, trotz des bescheidenen Umfangs, neben dem von Du Mesnil und den Aufsätzen von A. Grabar zu nennen ist, nämlich was Originalität und wagende Interpretation angeht. Die Verfasserin hat sich bereits früher durch Artikel über Haggadah-Illustrationen und Jüdische Symbolik hervorgetan und hat hier eine sorgfältig auf rabbinische Quellen sich stützende Interpretation vorgelegt. Gewagt erscheint mir das Buch darin, daß eine alle Malereien zusammenhaltende Idee

mehr vorausgesetzt als überzeugend wahrscheinlich gemacht wird. Gewiß kann man nicht leugnen, daß das betonte Mittelfeld über dem Thora Schrein der Westwand die angrenzenden Bilder zusammenhält und eine symmetrisch gegliederte Flächenaufteilung der dreizonigen Wände zur Folge hat[1]). Hieraus könnte eventuell eine inhaltliche Korrespondenz der Bildflächen rechts und links der Mitte erschlossen werden. Zugegeben muß werden, daß die „prophetischen" Gestalten zu beiden Seiten des Mittelfeldes über der Thoranische auf Grund inhaltlicher-theologischer Überlegungen ausgewählt wurden. Aber der genaue Charakter einer solchen theologischen Überlegung wäre erst erkennbar, wenn wir diese Propheten oder Patriarchen eindeutig bestimmen könnten. Sicher ist bisher nur, daß in den *oberen* Feldern Moses dargestellt ist, links Moses Gesetzempfang, Ex. 34, rechts Moses und der brennende Busch (Ex. 3, 2 ff.). Unsicher ist, wie die *unteren* Gestalten zu interpretieren sind. Kraeling läßt die Frage in seinem vorläufigen Bericht offen, Goodenough[2]) sieht auch hier Mosesgestalten, und zwar rechts die Verkündung des Gesetzes und links Moses Himmelfahrt (– und erklärt mit Moses hohem Alter das weiße Haar!). Du Mesnil deutete zunächst auf Jeremia (rechts) und Abraham (links); Sukenik auf Moses (rechts) und Josua (links); Grabar auf Josias und Abraham; Wischnitzer auf Samuel und Abraham. Meine eigene Interpretation geht dahin, daß *rechts Jeremia und links Jesaja* zu erkennen sind. Für die untere rechte Gestalt hat Du Mesnil das Material geboten. Für die linke Gestalt als Jesaja spricht: Die Beigabe des Nimbus deutet an, daß Jesaja die Doxa, d. h. Gott selbst gesehen hat (vgl. Jesaja 12 36–41, Jes. 6 1 und Weisheit des Sirach 48 22–25) und daß die Sonne rückwärts schritt bei der Heilung Hesekiahs, (vgl. II Könige 20 9–11; Jes. 37 7, 8)[3]).

Folgt man meiner Interpretation, so wären oben das Gesetz und unten die Propheten dargestellt. Freilich muß ich eingestehen, daß hier vorerst nichts zu „beweisen" ist, solange nicht die Interpretation aller andern Bilder feststeht. Und bei der Interpretation des Ganzen besteht eben die Schwierigkeit, daß sowohl die Malereien der Hauptwand im Westen, wie auch die an den Seitenwänden im Norden und Süden und vor allem an der Eingangswand im Osten, klaffende Lücken aufweisen, die uns versagen die Gesamtkonzep-

1) Vgl. die schematischen Zeichnungen bei: C. H. Kraeling, 1936, S. 339 (Fig. 24) – R. Wischnitzer, Fig. 50. – A. Grabar, Revue de l'Histoire des Religions, Bd. 124, S. 17.

2) E. R. Goodenough: By Light, Light. New Haven 1935. Yale Univ. Press. Vgl. S. 242.

3) In dieser Interpretation auf Jesaja wurde ich bestärkt durch einen noch unveröffentlichten Aufsatz meines Kollegen Frank Young: A Study in the Relation of Isajah to the Fourth Gospel. Von hier habe ich die Texthinweise übernommen.

tion einzusehen. Gleichwohl wagt R. Wischnitzer die Deutung, daß die oberste Bilderreihe von den Zeugen der Erlösung berichtet, die mittlere vom Gericht, die untere von der Erlösung selbst – wobei die Ezechiel Auferstehungsdarstellung die Schlüsselszene abgibt. Die prophetischen Gestalten der Mittelszene, die Rostovtzeff als Triptychon bezeichnet, werden als „Propheten der Erlösung" ausgelegt und der messianische Tempel über der Aedicula der Nische hält alle Teile zusammen „wie der Eckstein eines Bogens" (S. 100).

Eine liturgische Vorlage für die Malereien wird abgelehnt. Als einziges liturgisches Fest wird das Laubhüttenfest als in der Mittelszene durch Zitronenfrucht und Palmenzweig angedeutet anerkannt –. Aber es bleibt m. E. unerwiesen, ob diese Andeutungen im Zusammenhang mit dem „messianischen" Tempel und mit der Erlösungsidee (S. 101) gesehen werden *müssen*. Und ebenso bleibt eine offene Frage, ob wir diese Malereien im Context des Talmuds und des orthodoxen Judentums interpretieren können. Die Tatsache, daß hier eine ausgemalte Synagogue erhalten ist, läßt sich gewiß nicht mit dem oft wiederholten Zitat des Jerusalemer Talmuds[1]) belegen, daß „zur Zeit des Rabbi Jochanan (im 3. Jh. n. Ch.) begonnen wurde, Malereien an den Wänden zu haben, und daß die Rabbiner sie nicht daran hinderten". Denn in diesem Zitat ist eben doch implicite die Abneigung des Rabbinismus kundgetan und außerdem würden wir mit ihm eine Jerusalemer Quelle für das Einflußgebiet des Babylonischen Talmuds zitieren. Auch muß völlig offen bleiben, ob im Zitat auf Privathäuser oder auf Synagoguen abgehoben wird, – ebenso bleibt unentschieden, ob das „nihil obstat" dem rabbinischen „imprimatur" eine positive Bedeutung mitgibt.

Die allgemeine und begrüßenswerte Tendenz, die durch die Dura-Entdeckung entscheidend ausgelöst wurde, die jüdische Kunst der Antike stärker zu beachten, und aus ihrer „orthodoxen" Verborgenheit herauszuholen, zeitigte im Herbst 1953 die Erscheinung eines großangelegten Werkes über „Jüdische Symbole in der Griechisch-Römischen Antike" von Erwin R. Goodenough. Es ist für 7 Bände geplant, von denen soeben 3 erschienen sind. Goodenough (Professor für Religions-Geschichte an der Yale Universität) hat sich bisher durch seine verschiedenen Philo-Bücher einen Namen gemacht[2]) und hatte bereits etliche archäologische Vorarbeiten veröffentlicht.

1) Jer. Abodah Zarah III, 3. Ausgabe Schwab. Paris 1889. Bd. XI, Seite 211.

2) Siehe bes.: The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt. Legal Administration by the Jews under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus. New Haven 1929. Yale Univ. Press. 262 S. – By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven 1935. Yale Univ. Press. 436 S. – The Politics of Philo Judaeus (with a General Bibliography of Philo. New Haven 1938. Yale Univ. Press. 348 S.

In seinem neuen Werk haben wir die erste auf relative Vollständigkeit des Materials bedachte Sammlung der jüdischen Dokumente, ihre Beschreibung und Auslegung. Darin besteht zunächst einmal das besondere Verdienst des Verfassers und auch des Verlags. Der erste Band beschreibt die in Palästina aufgefundenen Denkmäler, der zweite Band die der Diaspora (ohne Dura, das erst im VII. Band behandelt werden wird – da zunächst Kraelings abschließende Veröffentlichung abgewartet werden muß –), der dritte Band bringt die Illustrationen zu den beiden ersten Textbänden.

Im Vorwort wird herausgestellt, daß der unmittelbare Zweck der Arbeit der „Religion der Juden in der Römisch-Griechischen Welt" gilt, d. h.: die leitende Intention ist nicht eine archäologische oder kunstgeschichtliche, sondern religionsgeschichtlich. Diese Zielsetzung ist im Auge zu behalten. Die Tatsache, daß in so überwältigender Zahl monumentale Dokumente des Judentums mit *heidnischen* Symbolen vorliegen, wird als eigentlicher Anstoß zur Untersuchung des diese Kunst hervorbringenden Judentums erkannt. Die ersten Sätze des Vorwortes kennzeichnen die Perspektive des Autors, der als Philo-Forscher für das nichtorthodoxe Judentum, wie es sich in der antiken Kunst der Juden (sofern sie erhalten ist!) glaubt wiedererkennen zu dürfen, bes. aufgeschlossen ist. Die intime und einzigartige Philokenntnis des Verfassers erweist sich für das ganze Werk als entscheidende Voraussetzung, vielleicht aber auch als gelegentliche Belastung.

Die Einführung entwickelt zunächst in Kapitel 1 (Bd. I) „das Problem" des gesamten Werkes. Der Verfasser nimmt den Ausgang vom Urchristentum und dem durch die rasche Hellenisierung der christlichen Botschaft gegebenen historischen, vielleicht darf man sagen: Chronologischen Problem. Denn es ist die Schnelligkeit, in welcher die Hellenisierung der christlichen Botschaft in weniger als 2 Jahrzehnten, der Zeit nach der Kreuzigung Christi und dem Osterereignis bis hin zu Paulus, sich vollzog, die nach G.s Auffassung bisher noch keine Erklärung gefunden habe, ja überhaupt nicht als Problem empfunden worden sei (S. 4 ff.). Er will mit seinem Werk zur Lösung dieser Frage beitragen. Die Antwort geht dahin, daß wir mit einem hellenisierten Judentum vor und nach Philo in Palästina wie in der Diaspora weit mehr zu rechnen haben, als es generell getan wird. Das normative Judentum, das pharisäistische, rabbinische, talmudische, halachische sei innerhalb des Judentums nur *ein* Phänomen, – freilich ein machtvolles, – das alle anderen literarischen Quellen eines hellenistischen Judentums beseitigt habe, ebenso wie die Christen diese Literatur vernichtet hätten. G. glaubt als wichtigen Faktor im Verständnis der Religionsgeschichte ein wenn auch verlorenes aber doch ungemein wirksames hellenisiertes Judentum voraussetzen zu müssen. „Both, the later mystic movements in Judaism and the hellenization of Christianity, seem to me to have flowed out from this largely hidden source"

S. 23). Die jüdischen Denkmäler der Antike zeigen, daß sie in ihrer Gesamtheit nicht als „rein dekorativ" angesprochen werden können, und auch nicht mit AT- und Talmud-Zitaten erklärbar sind. G. sieht die jüdische Kunst als „actively symbolic" an und vermutet weiter, daß auch die in der christlichen Kunst zu findende heidnische Symbolsprache ebenso wie alle alttestamentlichen Szenen vom Judentum her übernommen wurden (S. 31). Daß die antik-jüdische Kunst Ausdruck eines in der Atmosphäre von Philo beheimateten hellenistischen Judentums ist, und *bewußt symbolisch* eine synkretistische Kunstsprache benutzte, der Durchführung dieser These oder Hypothese gilt das weit ausholende Werk, das sich zugleich methodologisch zum Ziele setzt, die historische und die psychologische Methode zu verbinden (vgl. bes. den Aufsatz im Eranos-Jahrbuch).

Es muß hier sogleich kritisch bemerkt werden, daß der Verfasser bei der Herausarbeitung des Problems die deutsche religionsgeschichtliche Arbeit zu wenig in Rechnung stellt und besonders von W. Boussets Religion des Judentums mehr hätte Gebrauch machen sollen. Obgleich G. ablehnt, das historische Phänomen Judentum auf die Alternative: *entweder* rabbinisch *oder* hellenistisch zu pressen und Mischformen anzuerkennen fordert, nimmt er nicht eine vom jüdischen Hellenismus abzusondernde jüdische Gnosis als Sonderform an. Wenn im 2. Kap. auf die „Literarischen Zeugnisse für die Jüdische Religion in der Römischen Welt" eingegangen wird, (S. 33–58), so wird zunächst das Judentum im Lichte der heidnischen Schriftsteller und sodann in der Perspektive der christlichen Autoren der Antike gezeichnet, dann aber die Selbstdarstellung des Judentums weitgehend auf den Aufriß von Philos System beschränkt. Man vermißt hier nicht nur die ganze rabbinische Linie, die apokalyptische Literatur, die liturgischen Fragmente, sondern auch und besonders die neue Literatur der Hss. vom Toten Meer – alles natürlich wohlvertraute Quellen für G. und auch später (mit Ausnahme der Hss. vom Toten Meer) fortlaufend herangezogen! –, wodurch die Fragestellung m. E. stärker differenziert worden wäre. – Die ersten 3 Bände sind nur der Ausbreitung und Beschreibung des gesamten Materials (excl. Dura) gewidmet, während die Bd. 4–7 der Einzelinterpretation und der Dura- und Bibelillustration vorbehalten sind.

Bd. I bringt nach der Einleitung die Beschreibung der Palästinischen Denkmäler und zwar: 1. Die Jüdischen Gräber, 2. Der Inhalt der Gräber: Ossuare, Sarkophage, Lampen usw.; 3. Die Synagogen und 4. Jüdische Münzen. Aufs Ganze gesehen wird chronologisch geordnet, so daß bei den Gräbern das Material bis zum Makkabäeraufstand, dann bis zum Fall Jerusalems und endlich das der darauffolgenden Zeit zusammengefaßt wird. Absolute Vollständigkeit der Denkmäler ist bewußt nicht angestrebt und der Verfasser sagt selbst, daß für ein Spezialstudium der Münzen, Lampen und

Ossuare die dargebotene „typische" Auswahl nicht ausreiche (S. 61). Die bisherigen weitverstreuten Ausgrabungsberichte und Einzeldarstellungen werden systematisch und nahezu vollständig herangezogen und zitiert, besonders natürlich auch zusammenfassende Werke, wie die von Cohn-Wiener, Watzinger, Galling, Frey, Sukenik, auch die teils hebräisch verfaßten jüngeren Berichte von Maisler[1]) und Avi-Jonah[2]).

Bei der Besprechung der palästinischen Grabanlagen folgt der Verfasser im allgemeinen K. Gallings Klassifizierungen, die in dessen Aufsatz über „Die Nekropole von Jerusalem" dargelegt sind[3]). Er geht aber auch darüber hinaus, sofern er nach 1935 Ausgegrabenes miteinbeziehen kann und in der sorgfältigen Bestandsaufnahme aller zu findenden Symbole seiner eigenen Fragestellung folgt. Das leitende Interesse des Verfassers wird besonders deutlich im folgenden Kapitel über den „Inhalt der jüdisch-palästinischen Gräber", wo er mit Recht auf die vielen bisher unbeachteten *„Wasserbehälter"* in oder neben den Grabanlagen hinweist, zu denen oft noch Räume treten, die als eine Art *triclinia* zu verstehen naheliegt (vgl. S. 103 ff.). War bisher angenommen worden, daß die Bänke in den Jüdischen Grabanlagen zum Niederlegen der Toten oder auch zum Aufstellen der Ossuare dienten, so vermutet G., daß sie – im Zusammenhang mit Zisternen – zeremoniellen Charakter haben (vgl. bes. S. 107). Mir scheint diese These erwägenswert und ich bedaure nur, daß der Verfasser nicht die Arbeiten von A. M. Schneider[4]) und Th. Klauser[5]) heranzog, die das religionsgeschichtliche Material zur antiken und frühchristlichen Sitte zusammengetragen haben, worauf auch P. Styger in seinem grundlegenden Werk über die Römischen Katakomben unter Anführung neuer Beispiele verweist. André Parrot, Le Refrigerium dans L'au délà (1937) wird vom Verfasser zitiert und im Anschluß daran vermutet, daß die Christen hier vom jüdischen Erbe zehrten (S. 110).

Gewiß kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die islamischen Refrigeria auf heidnische, jüdische und christliche Bräuche zurückgehen. Aber – und hier liegt meine kritische Bemerkung gegen G. – kein Zweifel ist auch darüber angebracht, daß Juden wie Christen von der heidnischen Welt den Brauch übernahmen, sei es in *Ent*mythologisierung, sei es in *Re*mythologisierung des

---

1) Benjamin Maisler: Beth She'arim: Report on the Excavations during 1936–1940 I. Jerusalem 1944.

2) Avi-Jonah, Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine 1942, X

3) Siehe auch K. Galling: Biblisches Reallexikon. AaO. Sp. 237–252.

4) Alfons Maria Schneider: Refrigerium. I. Nach literar. Quellen und Inschriften. Freiburg 1928. Inaug.Diss. 55 S.

5) Th. Klauser: Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. Münster 1927.

paganen Ur-Sinnes. Offen bleiben muß m. E. die Antwort auf die Frage, ob überhaupt noch ein Sinn in der Anwendung des Brauches obwaltete, – da hier die literarischen Quellen versagen. Jedenfalls zögere ich sehr, von der Übernahme der heidnischen Refrigeria ins Judentum und ins Christentum auf eine Paganisierung der jüdischen und auch der christlichen Gemeinde zu schließen. Die synkretistische Umwelt der Antike und vor allem der Spätantike stellt uns vor die Frage, ob nicht oft ein Vokabular ohne „Mitübernahme" der philosophischen-theologischen Voraussetzungen und Folgerungen weitergeführt und gebraucht wurde?

Natürlich weiß auch Goodenough, daß die *Über*nahme von Bildern und Sprach*formen* nicht mit der *An*nahme ihrer ursprünglichen Bild*gehalte* identisch ist. Aber er versperrt sich m. E. die Freiheit zur Interpretation und – was dasselbe ist – zur Hermeneutik, indem er einen methodischen Schlüssel, oft sogar ein Gesetz, in der grundsätzlichen Unterscheidung von einerseits „value" und andererseits „explanation" a priori niederlegt (wobei dieses a priori zugegebenermaßen auch ein Ergebnis seiner langjährigen Studien ist und den methodischen „Zirkel" reflektiert). Diese Unterscheidung von Symbol-„Wert", der fortdauert, und Symbol-„Ausdeutung", die je und je wechselt, ist weniger im Vordergrund der ersten drei Bände des Werkes. Sie ist vielmehr niedergelegt in dem ausgezeichneten Aufsatz „The Crown of Victory", ebenso wie in dem zitierten Aufsatz des Eranos Jahrbuchs und wird in der Grundlegung der Methodologie des IV. Bandes erscheinen. Diese Unterscheidung, – ähnlich und doch so verschieden von der zwischen Kerygma und Theologie – postuliert grundsätzlich einen geschichtlich wirksamen Grundwert, der immer mit den Symbolen mitwandert und trotz aller *explanatio* durchschlägt und eben in einem Orpheusbild, – ob in der „Dura-Synagogue" oder in der christlichen „Domitilla Katakombe" oder im „Pariser Psalter" – immer das Orphische mitschwingen läßt. Das heißt aber, daß der Verfasser einen mythologischen Sinn im Mythos als unaufgebbar erachtet und nicht den Mythos als *Ausdruck* eines *Selbstverständnisses* bewertet.

Wenn also Juden wie auch Christen – ich vermute unabhängig voneinander! – an die heidnischen Refrigerien anknüpften, und diese Sitten weiterführten, so ist m. E. der Synkretismus des Brauchtums noch keineswegs ein solcher der dahinterstehenden Frömmigkeit und des im jeweiligen Glauben liegenden Selbstverständnisses, weil eben der „Wert" eines Symbols durch die „explanatio" und „interpretatio" von Plus zu Minus und auch umgekehrt radikal umschlagen kann (ich brauche nur auf die Wortgeschichte von *σκάνδαλον* und die von *σταυρός* u. a. zu erinnern).

Es muß zugegeben werden, daß wir alle zu leichthin vom „rein dekorativen" oder „einfach ornamentalen" Sinn antiker und auch mittelalterlicher Kunstformen – seien sie Rosetten oder Tier- oder Pflanzendarstellungen –

sprechen. Andererseits würde ich sagen, daß bei einer symbolischen Interpretation historischer Denkmäler so viele Gefahren subjektiver Eisegese vorliegen, daß man mit einem weiten und inhaltlich dichten Material an monumentalen Vergleichsobjekten und literarischen Quellen arbeiten muß, um sicheren Boden oder auch nur tragfähigen Grund zu gewinnen.

Wenn Goodenough z. B. auch die Rosetten auf den jüdischen Ossuarien der ersten Jahrhunderte vor und nach Christus als „aktiv symbolisch" deutet, so bin ich bis jetzt noch nicht von der generellen Richtigkeit dieser Annahme überzeugt. Gewiß ist die Möglichkeit gegeben, daß der erste Entwurf dieser Rosetten im Bewußtsein der theologischen Auslegungsmöglichkeit vorgenommen wurde. Aber um Rückschlüsse auf die Jüdische Religion zu ziehen, ist m. E. erforderlich, die *Lebendigkeit* des Symbolverständnisses in der Literatur nachzuweisen. Geht dies nicht, so muß man eher mit einer Erstarrung des Symbols zum Ornament rechnen[1]).

Im Kapitel über die Palästinischen Synagoguen (S. 178–267) erhält der Leser einen ausgezeichneten Überblick. Der Verfasser führt über Sukenik's Monographie wesentlich hinaus, nicht nur was das Material angeht, sondern auch in der Auslegung. Natürlich schlägt die Grundthese G.s, daß eine aktive Symbolik anzunehmen ist, überall durch; gewiß auch ist die Anordnung: 1. Grabessymbolik, 2. Synagogensymbolik schon in sich selbst ein Programm zumal alle Symbolsprache auf *einen* Nenner (nämlich als: „reference to the hope of future life" S. 179) gebracht wird. – Aber das große Verdienst der Arbeit überwiegt, daß nämlich hier die erste relativ vollständige Sammlung der Pläne und des Bildschmucks der Synagogen vorgelegt wird, wobei das Hauptinteresse dem Bildschmuck gilt.

Das Ergebnis ist für G. dies: Von dem frühen Bildschmuck von Capernaum an bis zu den späteren Synagogen mit Mosaikböden wird in diesem ein mystisches, unorthodoxes Judentum repräsentiert. Was als „Ornament" die Synagogen nach dem Fall Jerusalems bis hin zur Rezeption des Talmud zierte, ist als *Symbol* zu verstehen! Der häufig benützte Begriff „Mystik" wird dahin definiert: „Mysticism is the attempt here and now to partake of the eternal Reality which normally we expect fully to share only after death" (S. 266). Aus der Tatsache, daß die jüdische Grabsymbolik und der Synagogenschmuck auswechselbar sind, folgt der Verfasser: „that it was with a view to the life beyond the grave that the Jew attended Sabbath Worship".

---

1) E. L. Sukenik hatte eine große und vollständige Ausgabe der jüdischen Ossuare geplant. Durch seinen Tod im Frühjahr 1953 ist das Projekt als Torso verblieben. Es ist im Interesse der Forschung zu hoffen, daß die Hebräische Universität Jerusalem die zweifellos weit fortgeschrittene Arbeit weiterführen und zur Publikation bringen läßt.

Band II des Werkes geht zur jüdischen Diaspora über und trennt das Material nach Sachgebieten und innerhalb dieser geographisch. Kap. 1: Symbole in jüdischen Begräbnisstätten Roms; Kap. 2: Grabessymbole in der Diaspora außerhalb Roms; Kap. 3: Die Synagogen der Diaspora; Kap. 4: Kleinkunst, Lampen, Gläser usw.; Kap. 5: Judentum auf Inschriften; und sodann die beiden *besonders* lesenswerten Kap. 6: *Charms* (Zauberformeln) und 7: *Amulets,* wo der Autor sein besonderes Interesse zeigt und in der Tat die „Volksfrömmigkeit" des Judentums erstmalig auf Grund dieses vernachlässigten Quellenmaterials darzustellen versucht (S. 153–290). Damit mag auch der in keinem sachlichen Verhältnis zum anderen Material des Bandes verwendete Raum gerechtfertigt sein. Wir wollen hier nur auf diesen zweiten Teil des II. Bandes kurz eingehen: Soviel ich weiß und auch aus G.s reichhaltigen bibliographischen Angaben ersehe, ist dies Gebiet der Magie innerhalb des Judentums bisher nur in L. Blaus Buch über „Das altjüdische Zauberwesen"[1]) monographisch behandelt worden. Kürzlich hatte Marcel Simon in seinem beachtenswerten Werk „Verus Israel, Études sur les Relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain" erneut auf die Bedeutung dieses ganzen Fragenkomplexes für das Verständnis des Judentums hingewiesen. Ferner veröffentlichte Campbell Bonner 1950 sein Werk: Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian, ein Werk von grundsätzlicher Bedeutung, dessen Besprechung jedoch den Rahmen dieses Berichtes sprengen würde. Goodenough hat für den jüdischen Bereich oft auch solche Zaubersprüche und Amulette in die Diskussion einbezogen, deren jüdische Herkunft von ihm selbst in Frage gestellt wird.

Das große Interesse des Verfassers für alles Magische hat seine Wurzeln nicht nur in einer Vorliebe fürs Un-orthodoxe, sondern ebenso in der Anschauung, daß eine Grenzziehung und Unterscheidung zwischen Magie und Religion technisch unmöglich und sachlich falsch sei (vgl. S. 155 ff.). Gegen Blau, Simon und Bonner betont er, daß das Magische in uns allen wie auch in allen Hochreligionen zuhause sei, und daß eine Unterscheidung von Magie und Religion ein subjektives Werturteil darstelle, das sich objektiv nicht ausweisen lasse. Jede Beurteilung der magischen Denkmäler als weniger wichtig für die Geschichte einer Religion lehnt er deshalb ebenso ab wie jede Unterscheidung zwischen Glaube und Aberglaube.

Hier sind natürlich theologische Vorentscheidungen vollzogen, die später für die Methode des Verfassers maßgeblich werden und eine Ausklammerung der rabbinischen Quellen einerseits und Einbeziehung der magischen Dokumente andererseits rechtfertigen und dadurch zweifellos ein weithin uniformes Bild von einem synkretistisch geprägten Judentum in Palästina und in

1) 1898, 2. Auflage Straßburg 1914. K. J. Trübner. 167 S.

der Diaspora ermöglichen. Es muß auch zugegeben werden, daß es heidnische und jüdische (und zweifellos auch christliche) Kreise im Volke gegeben hat, die solche „Charms" und „Amulets" gebrauchten. Aber wie weit nun dieser Brauch „religiös" war, wie weit hier Pietät gegen ein Familien-Erbstück, ja auch nur primitiver Apotropäismus wirksam waren, das können wir als Historiker schwer ermitteln und sollten wir offen lassen, nicht aber zur methodisch entscheidenden Frage machen. Was können wir z. B. für die Religion eines Menschen unserer Zeit aus der Tatsache folgern, daß vielleicht ein ehemaliger ‚Nazi' ein Amulett mit hebräischen Lettern „IAO Sabaoth" trägt, daß ein russischer Soldat ein Lateinisches Kreuz auf der Brust hütet, daß eine westliche Christin sich olympische Götterbilder als Brosche anheftet? Oder daß im Judentum das Hakenkreuz verbreitet war??

Magie und Religion gehören jedenfalls nach G. zusammen. Sie zu trennen wäre ein Urteil (judgement) und nicht eine Klassifizierung (S. 159). Aber, so muß man fragen, ist je eine Klassifizierung ohne Urteil zu vollziehen? Müssen wir nicht immer religiösen, politischen und auch wissenschaftlichen Phänomenen gegenüber urteilen und dementsprechend klassifizieren? Können wir je in der Theologie ohne (gewiß oft gewagte) Unterscheidungen wie Glaube, Unglaube, Aberglaube auskommen? Und würde nicht auch hier der Verfasser weitergekommen sein, wenn er vorsichtig auf das jeweilige menschliche Selbstverständnis hin (das in magischen Dokumenten zum Ausdruck kommt) hier das Material befragt hätte?

Was nun die Zauberformeln oder Zaubersprüche angeht, die G. hier zusammenfaßt und interpretiert, so sind die Texte selbst (mit etlichen Ausnahmen) aus K. Preisendanz[1]), A. M. Kropp[2]) und Th. Hopfner[3]) entnommen[4]). Da Goodenough keine gnostische Geisteswelt als von der allgemein hellenistischen Welt abzuheben annimmt, so wird dies zweifellos höchst interessante Quellenmaterial für die Rekonstruktion eines „Jüdischen Hellenismus" benützt; wie mir scheint: *zu Unrecht*. Gewiß will ich nicht behaupten, daß alle hier zusammengefaßten Zaubersprüche gnostisch seien. Es hat auch eine reiche nicht deutlich definierbare synkretistische Religionsgruppe gegeben, die *zwischen* den historisch üblichen Distinktionen lebte und wede-

---

1) K. Preisendanz: Papyri Graecae magicae [Die Griechischen Zauberpapyri] 2 Bde, Leipzig 1928–31. B. G. Teubner. 200, 216 S.

2) A. M. Kropp: Ausgewählte Koptische Zaubertexte. 3 Bde, Brüssel 1930–31. Édition de la Fondation égyptologique reine Élisabeth. 123 S., 285 S., 253 S.

3) Theodor Hopfner: Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber. 2 Bde, Leipzig 1921–24. H. Haessel.

4) Alle Quellen sind zuverlässig und für den deutschen Leser besonders gewinnbringend aufgeführt.

für christliche noch jüdische Gnosis, weder für koptisches noch für römisches Heidentum, als normativ angesprochen werden darf, wohl aber mit jüdischem apokalyptischem Geist, gnostischer Spekulation, iranischer Astrologie und mit lokal gefärbtem „Zeitgeist" versetzt war. Diese Art von „Volksreligion" ist ebenso primitiv wie für des Historikers Distinktionen und Klassifizierungen gefährlich; sie ist natürlich eine historische Realität, darf jedoch nicht für eine Darstellung des Judentums oder des Christentums oder auch der hellenistisch-römischen Religion als direkte Quelle dienen, sondern nur als Quelle für deren Hintergrund.

Und wohin gehört letztlich das von G. nicht behandelte „Sator-Arepo" *alias* „Pater Noster" Kryptogramm, über dessen magischen Zweck man einig und über dessen geistige Heimat man ebenso uneinig ist[1])? Freilich betont auch G., daß nahezu alle von ihm gebotenen „Charms" mit jüdischen Vokabeln in heidnischen Sammlungen erscheinen (S. 206) und er weist auch darauf hin, daß die heidnische Magie eine Vorliebe für fremdklingende „Nomina sacra" zu allen Zeiten gehabt hat. Aber daraus zieht er, soviel ich zu urteilen vermag, nicht die notwendigen methodischen Folgerungen.

Ähnliche Bedenken hege ich gegenüber G.s Kapitel über die Amulette. Er beginnt es mit einem Hinweis auf die Regalien der Hohenpriester und insbesondere deren Brustplatte, die die Urim und Tummim enthielt (S. 209), – was vermutlich aus Numeri 27 21 gefolgert ist, aber m. W. in der Interpretation nicht gesichert ist[2]). Hieraus leitet G. kultische Anerkennung von „Amuletten" ab. Mir scheint, daß hier O. Eissfeldt in seinem ausgezeichneten Aufsatz „Jahwe-Name und Zauberwesen"[3]) das Verhältnis von Religion und Magie im Judentum richtiger beurteilt hat. Er sagt (S. 168): „So hat die Jahwereligion eine Reihe von ursprünglich zauberhaften Vorstellungen und Bräuchen sich einverleibt und sie dadurch ihres eigentlichen Charakters entkleidet. *Andere mantisch-magische Elemente* aber hat sie mit großer Entschlossenheit von ihrem Bereich *ferngehalten.*" Gegen diese These kann man natürlich die große Zahl der Amulette mit jüdischen Inschriften, insbes. mit Adonai-Sebaoth, u. mit Jao-Namen, halten. Man kann darauf verweisen, daß die AT Apokryphen und Pseudepigraphen (II Makk. 12 40; Tobit 6 17 f.; 8 2 f.; Henoch 6–10), auch das NT (Acta 13 6 ff.; 19 13 ff.), dieses magische Wesen oder Unwesen des Judentums bezeugen. Auch Eissfeldt sagt für das AT bereits: „Ein ausdrückliches Verbot der Verwendung des Jahwe-Namens bei Zauberhandlungen findet sich nicht" (S. 169).

---

1) Vgl. hierzu den ausgezeichneten zusammenfassenden und abwägenden Aufsatz von H. Last, Journal of Theological Studies 1951, N. S. 3, S. 92–97.

2) Vgl. z. B. Kurt Galling: Biblisches Reallexikon. AaO. Sp. 429 ff.

3) Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1927, 42, S. 161 ff.

Doch die entscheidende Frage bleibt dennoch bestehen: Dürfen wir die Amulette mit jüdischen Inschriften (neben heidnischen) für eine Revision unseres Bildes vom Spätjudentum verwenden? Die bisherige Forschung verneinte diese Frage (Graf Baudissin, L. Blau, O. Eissfeldt, K. Galling[1]), C. Bonner u. a. m.). G. bejaht sie emphatisch! Sieht man nach den neuen Argumenten für diese Aufwertung der magischen Dokumente, so findet man, daß G. durch seine Entdeckung eines jüdischen Mystizismus und Symbolismus in Grabeskult und Synagogen-Ausstattung zur prinzipiellen Ablehnung der einst von H. Gressmann für das nachbiblische Judentum geforderten Unterscheidung eines Volljudentums und Halbjudentums[2]) geführt wurde. Würde G. dieses nachbiblische „Halbjudentum" anerkennen, das eben zu der oben genannten synkretistischen „Zwischenschicht" (vgl. S. 335 ff.) gehörte, so würde zugleich auch die Frage belanglos, ob hier Juden heidnische Motive oder ob Heiden jüdische Namensmagie übernommen haben.

Wir müssen hier mit der Besprechung von G.s Werk abbrechen und wollen nur zusammenfassend sagen: Keine künftige Untersuchung der jüdischen Kunst wird ohne Auseinandersetzung mit Goodenough bearbeitet werden können. Hier ist uns ein grundlegendes Werk mit originellen Ideen vorgelegt. Mir ist nicht zu oft ein derart – auch in seiner zum Widerspruch aufrufenden Einseitigkeit – anregendes Werk begegnet. Ich bewundere die Belesenheit und Gelehrsamkeit des Verfassers und kann dennoch meine Kritik nicht unausgesprochen lassen. Ein differenzierter „Index of Jewish Art", nach ikonographischen Themen geordnet, ist eine besonders dankenswerte Zugabe. Die bibliographischen Angaben sind besonders für uns Deutsche sehr wertvoll. Dieses opus grande wird sowohl für die jüdische wie für die christliche Archäologie ein „Anstoß" im doppelten Sinne des Wortes sein, und eben darin seinen Wert bezeugen.

Es wurde bereits oben auf das nicht genügend beachtete Buch von M. Simon, Verus Israel, hingewiesen. Es ist ein Werk, das hinfort seiner wissenschaftlichen Bedeutung nach neben J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain zu nennen ist. Der Straßburger Gelehrte, der bereits als christlicher Archäologe sich einen Namen gemacht hat, behandelt hier die Christlich-Jüdischen Beziehungen im Imperium Romanum zwischen 135–425 n. Chr. und bezieht die archäologischen Fragen sowie die geistesgeschichtlichen theologischen Probleme voll ein. In dem Abschnitt über L'art juif (S. 34 ff.) nimmt der Verfasser seinen Ausgang von den „découvertes . . . révélatrices et aussi sensationelles . . . de la synagogue de Doura-Europos" und versucht das Auf-

1) Reallexikon, Sp. 23: „Amulette mit dem Jahwe-Jao-Namen finden sich erst in der römischen Zeit und dann außerhalb des Judentums."

2) Vgl. ZATW 1925, NF 2, S. 1–32.

kommen einer jüdischen Synagogen-Malerei und -Mosaik Kunst als Folge einer vorangehenden privaten Hauskunst des Judentums zu erklären (unter Verweis auf Strack-Billerbeck IV, 1 S. 387). Was das Sachverhältnis von jüdischer und christlicher Kunst angeht, so scheint mir das abschließende Urteil ebenso vorsichtig wie für den gegenwärtigen Stand der Forschung richtig: „Il ne faut pas se hâter peut-être de conclure à une filiation de l'art chrétien par rapport à l'art juif. Dans l'état présent de notre information, ils se développent parallèlement, et il n'est pas exclu que les images aient trouvé accueil dans les synagogues à l'example des chrétiens, en réaction contre eux, et répondent pour une part à des préoccupations de contre-propagande auprès des Gentils" (S. 46 Anm. 4). In Kapitel XII nimmt der Verfasser das Thema „Superstition et Magie" auf (S. 394 ff.). Seine Thesen sind dahingehend, daß das Judentum auf Grund der antiken Literatur als besonderer Träger der Magie anzusehen ist. Er sieht die Gründe hierfür, nicht unähnlich der Argumentation von O. Eissfeldt, vor allem in dem „Wort" und „Namenzauber", der im AT bereits seine Heimat hat, auch wenn er dort nicht im Vollsinne magisch verstanden wird. Und ferner weist er auf das besondere Ansehen der Engel- und Dämonenwelt hin, einer Art Zwischenwelt, die ein Vakuum zwischen dem verborgenen Gott Jahwe und dem Menschen geheimnisvoll füllt. Dies alles sind gleichsam Anknüpfungspunkte, die in der allgemeinen Tendenz spätantiken Synkretismus zur besonderen Aufnahme des hebräisch-jüdischen Vokabulars führten.

Auf den Seiten 410 ff. kommt Simon auch kurz auf das Sator Arepo Quadrat zu sprechen (vgl. oben S. 337). Er folgt im ganzen den von Dornseif[1]) und Jerphanion[2]) vorgeschlagenen Interpretationen, sieht einen von Ezechiel abzuleitenden Hintergrund und schließt – m. E. mit Recht – „il me semble que l'origine juive du rebus est hors de doute" (S. 413).

Zuletzt ist noch auf das Buch von H. Schrade zu verweisen, das freilich die engere Themenstellung dieses Berichtes überschreitet, aber vielleicht als Vorgeschichte unseres Zeitraumes angesehen werden kann. Ein Kunsthistoriker, der durch ikonographische Studien bekannt ist, stößt hier ins Gebiet der Archäologie und Religionsgeschichte vor. Das im guten Sinne ideengeschichtliche Interesse des Verfassers wendet sich der höchst aktuellen Frage zu, wie sich in der Kunst des alten Orients, bei Ägyptern, Babyloniern, Assyrern und Israeliten das Bild des verborgenen Gottes im Menschenbild und das Menschenbild in einer Symbolik der Gottesbilder ausdrückt. Damit ist

1) Vgl. ZNTW 1938, 37. S. 222 f.

2) Vgl. G. de Jerphanion in: Recherches de Science religieuse 1935. 25, S. 188 bis 225. Vgl. auch F. Focke in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 1948, 3, S. 366–401.

gegeben, daß „zu der Wesens- und Wirkungsgeschichte der Bilder einen Beitrag zu liefern (S. 8)" ein Anliegen des Buches wird. Die Linien werden bis in die Makkabäerzeit in historischem Aufbau durchgezogen. Die Darstellungskraft des Verfassers läßt die geschichtlichen Abläufe lebendig werden, seine Vertrautheit mit der AT Forschung ist beachtlich, die Fachliteratur wird in Anmerkungen (leider im Anhang) zitiert. Gute Abbildungen und Strichzeichnungen sind beigegeben. Das Buch ist eine Kulturgeschichte auf religionsgeschichtlicher Grundlage und ist für weitere Kreise bestimmt, vermag aber auch durch gute Beobachtungen den Spezialisten anzuregen.

Stellt man am Schluß dieser Übersicht die Frage, ob die große Anzahl von Werken zur Jüdischen Kunst *eine Lösung* für das innere Verhältnis zwischen Christlicher und Jüdischer Kunst erbracht haben, so muß man mit *Nein* antworten. Für eine weitere Untersuchung der historischen Verhältnisse ist m. E. die rein chronologische Festlegung der Monumente nach geographisch geordneten Räumen erste Voraussetzung. Die bisherige chronologische Feststellung lehrt zunächst, daß wir mit Denkmälern jüdischer und christlicher Herkunft ungefähr im gleichen Zeitraum rechnen dürfen, und zwar bald nach 200 n. Chr. – nämlich mit Denkmälern auf denen biblische Themen erscheinen. Für eine ältere jüdische Verwendung alttestamentlicher Bildthemen und Einflußnahme auf die werdende christliche Kunst mag sprechen, daß die alttestamentliche Thematik in der vorkonstantinischen Zeit häufiger ist als die neutestamentliche. Selbst wenn dieses Vorwiegen alttestamentlicher Bilder nicht auf die liturgische Verwendung der jüdischen und christlichen Vorlagen des Commendatio Animae Formulars direkt zurückgeführt werden könnte und sich eine jetzt verlorene jüdische Bibelillustration vielleicht des 2. Jhdts. n. Chr. nachweisen ließe, so würde dennoch eine undifferenzierte Antwort gefährlich sein. Mir scheint, daß man das historische Verhältnis der Jüdischen und Christlichen Kunst im ganzen dahin erklären muß, daß beide auf dem Boden der hellenistischen Kunst gewachsen sind, daß man im einzelnen aber je und je zu bestimmen hat, wo direkter Einfluß vorliegt und wo Querverbindungen in ikonographischen Einzelthemen vorliegen. Mit einer generellen Formel wird man schwerlich der Geschichte gerecht werden.

Revisions-Zusatz: Nachträglich soll noch auf den wichtigen Aufsatz von Cecil Roth, Jewish Antecedents of Christian Art, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. XVI (1953), 24–44, hingewiesen werden.

Aus Kirche und Zeitgeschehen

Von Martin Schmidt/Oberursel

1. Verfassung der Kirche

Hans Asmussen: Zur gegenwärtigen Lage der evangelischen Kirche in Deutschland. (Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses). Berlin-Spandau 1952. Lutherisches Verlagshaus Berlin. 26 S. – Ernst Benz: Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus. Stuttgart 1953. Evangelisches Verlagswerk GmbH. 263 S. – Ernst Benz und Heinz Renkwitz: Zinzendorf-Gedenkbuch. Stuttgart 1951. Evangelisches Verlagswerk GmbH. 202 S. – Emil Brunner: Das Mißverständnis der Kirche. Stuttgart o. J. Evangelisches Verlagswerk. 133 S. – William Wistar Comfort: Unter Freunden. Die Lebensweise der Quäker. Berlin o. J. Christlicher Zeitschriftenverlag 168 S. – Hermann Diem: Amerika. Eindrücke und Fragen (Theol. Existenz heute. Neue Folge 19). München 1949. Verlag Chr. Kaiser 48 S. – W. Geppert: Ist kirchliches Lehrchaos protestantisches Schicksal, Christusgemäße Ordnung und Konformität als gewissenbindende kirchliche Autorität und die Neubegründung evangelischen Kirchenrechts. Ein Beitrag zur christologischen Interpretation der Kirche gemäß evangelisch-lutherischem Bekenntnis. Neuffen 1953. Sonnenweg-Verlag. 156 S. – Gerhard Noske: Wicherns Plan einer kirchlichen Diakonie. Stuttgart 1952. Evangelisches Verlagswerk GmbH. 118 S. – Helmuth Schreiner: Macht und Dienst. Adolf Streckers Kampf um die Freiheit der Kirche. Gütersloh 1951. C. Bertelsmann Verlag. 93 S. – Ökumenische Einheit. Archiv für ökumenisches und soziales Christentum. Fortsetzung der „Eiche" und „Eine heilige Kirche" herausgegeben von Friedrich Heiler und Friedrich-Siegmund Schulze. 3. Jahrgang. 1952. 132 S. Heft 1 und 2. München-Basel. Ernst Reinhardt Verlag.

2. Erziehung und Unterricht

Lexikon der Pädagogik. 4 Bände. Erster Band: Abb–Fertigkeit. Herausgegeben vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster, und dem Institut für Vergleichende Erziehungswissenschaft, Salzburg. Freiburg. 1952. Verlag Herder. – Theodorich Kampmann: Die Gegenwartsgestalt der Kirche und die christliche Erziehung. Paderborn 1951. Verlag Ferdinand Schöningh. 46 S. – Martin Luther, Der kleine Katechismus. Berlin 1951. Lutherisches Verlagshaus. 28 S. – Ders.: Gütersloh 1948. Rufer-Verlag. – Wilhelm Middendop: Kreuz und Sowjetstern. Zum Geisteskampf der Gegenwart. Zürich 1952. Gotthelf-Verlag. 61 S.

3. Theologie und Philosophie

Friedrich Feigel: Das Problem des Todes. München/Basel 1953. Ernst Reinhard-Verlag. 120 S. – Ernst Fuchs: Was ist Theologie? (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religions-

geschichte 203/204). Tübingen 1953. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 44 S. – Kurt Leese: Die Religion des protestantischen Menschen. Zweite neubearbeitete und erweiterte Auflage. München 1948. J. u. S. Federmann Verlag. 445 S. – Eugen Rosenstock-Huessy: Heilkraft und Wahrheit. Konkordanz der politischen und der kosmischen Zeit. Stuttgart 1952. Evangelisches Verlagswerk GmbH. 215 S. –

4. Pastoraltheologisches

Hermann Dietzfelbinger: Falsche und echte Lebendigkeit in der Kirche. München 1952. Evang. Presseverband für Bayern. 32 S. – Monatsschrift für Pastoraltheologie zur Vertiefung des gesamten pfarramtlichen Wirkens 38. Jahrg. 1949. Heft 5 und 6. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht.

5. Verschiedenes

Omer Englebert: Das Leben des hl. Franziskus. Deutsch von Alban Haas. Speyer 1952. Pilger-Verlag. 324 S. 5 Bildtafeln. – A. Maeder: Sendung und Aufgabe des Arztes. Ausblick eines Psychotherapeuten. Zürich. 1952. Rascher Verlag. 281 S.

1. Verfassung der Kirche

Es ist die Absicht von Emil Brunner aufzuzeigen, daß es ein unmögliches Unterfangen ist, das, was wir heute Kirche nennen, als eine Entfaltung der neutestamentlichen Christusgemeinde anzusehen. Die Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft sollen diesem Aufweis dienen. „Die Christusgemeinde ist nichts anderes als eine Gemeinschaft von Personen". Das völlig analogielose, nur ihr eigene Sein ist gekennzeichnet durch die Verbindung der Horizontalen mit der Vertikalen, der Gottverbundenheit und der Menschenverbundenheit. Nicht sekundär oder bloß akzidentiell ist darum in ihr das Miteinandersein der Menschen, es gehört zu ihrem Wesen. Falsch ist in ihr ein Mit-Gott-Sein, das nicht zugleich ein Mit-den-Andern-Sein ist. Aber die Persongemeinschaft wird rechtliche Institution, was doch die Ekklesia in keinem Sinn gewesen war. Die Übertragung der kontingenten Autorität der Apostel beruht auf einem Mißverständnis. „Das Prinzip der Tradition als Kontinuität der Sache, der Wahrheit wurde vertauscht mit dem Prinzip der Kontinuität der Amtsnachfolge oder der Legitimität". Es ist ja auch so viel leichter, die Gemeinschaft durch rechtliche Formen zu sichern, als die Koinonia sich immer wieder durch den Heiligen Geist schenken zu lassen. Auch die durch die Reformation entstandenen Kirchen können nicht ihre Identität mit der Ekklesia der Apostel behaupten, und zwar um so weniger, je mehr sie ihre Kirche-sein betonen. Sie können nicht Ekklesia werden, sondern nur dem Werden von Ekklesia dienen. Dennoch lehnt B. den Begriff „unsichtbare Kirche" ab. Für die Zukunft rechnet er mit neuen Formen für die Verbreitung des Evangeliums und die Verwirklichung von Gemeinschaft

in und durch Christus, die weit abliegen von allem, was man bisher Kirche nannte. Denn in der Kirche ist zu wenig gebundene Freiheit und freie Gebundenheit, deshalb ist eine falsche Kirchlichkeit ebenso zu fürchten wie ein falscher Individualismus. „Nicht die Christusfeindschaft der ungläubigen Welt, sondern die falsche, klerikale, pfäffische Kirchlichkeit ist immer wieder der größte Feind der Christusbotschaft und der in Christus begründeten Bruderschaft gewesen." Sie hat die Menschlichkeit oft vergewaltigt. Die ökumenische Bewegung hat wenigstens – und das ist eine ihrer wichtigsten Früchte – der Christenheit die Mannigfaltigkeit ihrer Formen und die Not ihrer Vielheit zu Bewußtsein gebracht. Das praktische Hauptanliegen des Buches ist, daß wir nicht mit selbstsicherer Kirchlichkeit a priori der Möglichkeit widerstehen, daß es Gottes Wille sein könnte, das alte Kirchengefäß einmal zu zerbrechen oder mindestens – wie es jetzt schon geschieht – durch ganz andere zu ergänzen. –

Es war zu erwarten, daß die pointierten Thesen von Brunner heftige Reaktionen auslösen würden. Unter den vorliegenden Büchern finden wir eine solche bei W. Geppert, auf das wir deshalb zunächst verweisen. Die Verneinung der in dem Titel von ihm aufgeworfenen Frage, ob das kirchliche Lehrchaos protestantisches Schicksal sei, wird in dem Buch ausführlich begründet. Der streng konfessionell gebundene Lutheraner sieht die Not in der Existenz der Union und in der theologischen Lage. Zwar haben die theologischen Hypothesen der Vergangenheit nur noch ein historisches Interesse. Aber heute mutet Bultmann „wie ein Vulkan an, von dem bis zur Stunde niemand zu sagen vermag, welche Erschütterungen er noch bringen wird." Wegen der von dem römischen Ordnungsprinzip, dem reformierten Spiritualismus und den naiv-biblizistischen Sekten drohenden Gefahren müsse eine das christliche Gewissen verpflichtende kirchliche Ordnungsautorität gefordert werden. Diese Ordnung ist nicht als eine nota accidentalis, sondern als n. essentialis zu verstehen und wird aus der Christologie abgeleitet. Jede Einmengung soziologischer säkularistischer Gedankengänge wird abgelehnt, ebenso Thielickes „Fiktion" von den theologischen Fakultäten als „Kirchenregiment in eigener Verantwortung", Martin Haugs Auffassung vom Amt in der Wurm-Festschrift von 1948 und Erwin Gross' Kritik an der „absoluten Kirche". Bei aller Berufung auf Vilmar, Kliefoth und Löhe wird zugegeben, daß Vilmar gelegentlich den Amtsbegriff überspannt habe. Eine ausführliche Auseinandersetzung über die Grundlagen des Kirchenrechts knüpft an R. Sohm, G. Holstein, Erich Förster, G. Wehrung und Emil Brunner an. „Unser eigentlicher Gegner heißt Rudolf Sohm". Die umfangreichste Kritik gilt Brunners „Das Mißverständnis der Kirche", wobei Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann (Th. des NT) zur Bestätigung der Gepperтschen Thesen, daß Kirche nicht entscheidend Personengemeinschaft

sein könne und daß Evangelium und Tradition zusammengehören, herangezogen werden. Schließlich wird die These von H. Dombois (in „Naturrecht und christliche Existenz" 1952) entscheidend aufgenommen, daß „alles Recht von dem Gegenüber einer transzendenten Rechtfertigung lebt" und mit Werner Elert dem Verfaßtsein der Kirche in Wort und Sakrament ein jus divinum zuerkannt, während alle andere Ordnung in der Kirche iuris humani ist. In den sieben umfangreichen Schlußforderungen an die Verfassung der Kirche wird das ius divinum auch auf das Amt ausgedehnt und dem Autoritätsanspruch des Kirchenregiments eine ‚Beziehungsnähe" zu dem Autoritätsanspruch als ius divinum zugebilligt. Für überaus bedeutsam, ja entscheidend wird die Einsetzung einer beratenden, helfenden, entscheidenden kirchlichen Instanz für Lehrfragen erklärt. Von einem bekenntnismäßig in diesem Sinne klar bestimmten Ausgangsort aus können, so meint E. Geppert, „alle einzelnen zusammen mit den Lehrern der Kirche unter der Leitung des Kirchenregiments, ohne in einem unerschöpflichen Diskussionsthema zu ertrinken, an das gewaltige Problem herangehen, wie sich die kirchliche Verkündigung ohne Substanzverlust von nachweislich unwirksam gewordenen Formen lösen und in neuer Zeit, in seelisch und geistig neuer Situation ein Neues werden kann". So durchziehen ein tiefes Mißtrauen gegen den Aufbau der Kirche von der Gemeinde her und ein starkes Vertrauen auf ein sich als im ius divinum verankert verstehendes Amt und Kirchenregiment das ganze Buch, dessen Inhalt sine ira et studio in aller Knappheit zu skizzieren sich der Berichterstatter bemüht hat, obwohl er weder jenes Mißtrauen noch dieses Vertrauen rückhaltlos teilen kann.

Ehrfürchtige Pietät hat Helmuth Schreiner die Hand geführt, als er Adolf Stoeckers Kampf um die Freiheit der Kirche darstellte. Stoeckers Ja zur Volkskirche, sein Ringen um eine Zuordnung von Kirche und Staat erklärt er, obwohl der Einfluß der Romantik zugegeben wird, aus einer christlichen Haltung, die jenseits des Gegensatzes von „konservativ" und „liberal" ihren Ursprung haben. – Die kleine Schrift von Hans Asmussen enthält einen Vortrag aus dem Jahre 1951, in dem er seine bekannte Kritik an der EKD, den Evangelischen Kirchentagen und auch an der VELKD übt, durch die er zu erklären versucht, „warum die Sakramente verblassen und warum die Bruderliebe mit der allgemeinen Menschenliebe verwechselt wird. Besonders nachdrücklich will er hinweisen auf die in der Kirche bestehende Uneinigkeit in der Vorstellung über die Art, wie Botschaft und Ordnung zusammenhängen. Eine Anlehnung der Ordnungen des kirchlichen Lebens „an jenen Komplex, den wir Kirchenrecht nennen" scheint ihm nötig. Der leere Raum zwischen Bindung und Freiheit muß angebaut, die durch das Bekenntnis nicht geregelten zweitrangigen Bindungen müssen geordnet werden. Stark wird der Begriff des „kirchlichen Oberen" betont. Die Bildung

einer vierten Konfession wird abgelehnt, über das Verhältnis zu Rom ist in den lutherischen Bekenntnissen das letzte Wort noch nicht gesprochen. Woher Asmussen die Unterlagen bezieht für seine Behauptung, daß in Hessen-Nassau viele Gemeinden jährlich ihren konfessionellen Charakter verlieren und daß die lutherischen Pastoren darüber seufzen, möchte man gerne wissen, denn über die beklagten Vorgänge ist „hierorts nichts bekannt".

Nach der üblichen Vorstellung von dem Ablauf der Geschichte der evangelischen Kirchen in Deutschland hatte man sich hinsichtlich der Verfassung mit Luthers „Notlösung" ein für allemal abgefunden und den Summepiskopat der Fürsten als selbstverständlich hingenommen. Und in der Tat hat es nur wenige Versuche gegeben, „die Kirche aus ihrer Abhängigkeit herauszuführen und ihr eine ihrem eigenen Wesen gemäßere Art der Verfassung zurückzugeben." Nun hat Ernst Benz in einer umfangreichen Publikation diese Versuche der Vergessenheit entrissen. Jablonskis Versuch einer protestantischen Union auf bischöflicher Grundlage, die bischöfliche Ordination und die apostolische Sukzession bei den Böhmischen Brüdern und in der erneuerten Brüderkirche, die bischöfliche Verfassung in der deutschen evangelischen Kirche in Rußland unter Alexander I., Theorie und Praxis des bischöflichen Amtes in Preußen unter Friedrich Wilhelm III., der Versuch einer Rückgabe des landesherrlichen Summepiskopates an die evangelische Kirche unter Friedrich Wilhelm IV. und das evangelische Bistum apostolischer Sukzession in Jerusalem werden ausführlich dargestellt. In einer Schlußbetrachtung werden auf 9 Seiten die Ergebnisse zusammengefaßt und die offenen Fragen auch im Blick auf die Gegenwart formuliert. Ein Anhang bringt sonst schwer zugängliche Urkunden. Sieben Bilder zieren den verdienstvollen Band.

William Wistar Comfort ist selbst ein bekannter amerikanischer Quäker. Der Titel des vorliegenden Buches heißt in der Urausgabe „Just among friends". Es ist ein schönes, handliches Mittel zur konfessionskundlichen Orientierung über die eigenartige Welt der Quäker von ihrer Entstehung bis zur Gegenwart. Man bekommt einen Eindruck davon, was die Lehre vom inneren Licht und vom heiligen Schweigen noch heute bedeuten und wird orientiert über die Bedeutung der Quäker in der Welt der Politik, Pädagogik und Wirtschaft und über ihre Bemühungen um die Rassen- und Friedensfrage, aber ebenso über die Hindernisse die sich ihrem guten Willen entgegenstellen. „Man sieht, in welcher Lage sich die Quäker befinden. Sie sind verhindert, die Welt so zu gestalten, wie sie sie gerne haben möchten, weil andere mit einer anderen Philosophie die Herrschaft innehaben." Dieses Eingeständnis ihrer Begrenzung bringt sie uns besonders nahe.

Auch das Zinzendorf-Gedenkbuch von Ernst Benz und Heinz Renkewitz reihen wir hier ein, obwohl in ihm nicht vorwiegend von dem Verfaßt-

sein der Kirche die Rede ist. Es ist aus den Gedächtnisfeiern am 9. Mai 1950 hervorgegangen und wird seinen Wert behalten. Heinz Motel schildert das Leben des Grafen Zinzendorf, die anderen Beiträge versuchen unter Hervorkehrung je eines Gesichtspunktes den Grafen zu verstehen als „Mensch des Barock" (Hans-Walter Erbe), „als Theologe – seine Stellung in der Geschichte und seine Bedeutung für unsere Verkündigung (Heinz Renkewitz), „als Liturg" (Wilhelm Jannasch), „als Gestalter der Losungen" (Renkewitz). Ernst Benz würdigt Zinzendorfs ökumenische Bedeutung und widmet dem Aufenthalt des Grafen in Amerika eine besondere Studie. Eine willkommene Beigabe ist der Abdruck der schwer zugänglichen Stücke „Gedanken über die Herrnhuter" von G. E. Lessing und „Zinzendorf" von J. G. Herder.

Die beiden vorliegenden Hefte der „Oekumenischen Einheit" enthalten in Heft 1 unter dem Titel „Prophetie und Mysterium im christlichen Gottesdienst" eine Reihe von Aufsätzen aus denen wir herausheben einen gleichnamigen Artikel von Friedrich Heiler, „Der liturgische Gehalt der Divina Commedia" von Paul Schorlemmer, „Die Marienfeste im Luthertum" von Reintraud Schimmelpfennig, und im Heft 2 „Oekumenische Begegnungen" redigiert von Annemarie Schimmel, darunter „Protestantische Theologie und ökumenische Bewegung" von Ernst Benz, „Die religiöse Haltung des Arbeiters gegenüber dem Christentum" von Georg Wünsch, „Berdjajew und Nietzsche" von Ludolf Müller, „Der Islam zwischen Ost und West" von † Heinrich Frick. – Hermann Diem berichtet in der „Theolog. Existenz heute" über seine Amerikareise und kommt u. a. zu dem Schluß, daß es genau so phantastisch sei, den deutschen Volkskirchen die Freikirche zu empfehlen, wie wenn man in Amerika die volkskirchliche Struktur einführen wollte. – Gerhard Noske, hauptamtlicher Mitarbeiter des Hilfswerks, gibt unter starker Heranziehung der Quellen eine geschichtliche Darstellung von Wicherns Plan und zieht dann die Linien zur Gegenwart.

2. Erziehung und Unterricht

Für das große *Lexikon der Pädagogik* des Herderschen Verlags zeichnet Heinrich Rombach verantwortlich als Schriftleiter. Die Verantwortung für die Sachgebiete: Philosophie, systematische und historische Pädagogik, Didaktik, Soziologie und Sozialpädagogik, Volksbildung, Psychologie, Heilpädagogik, Schulkunde und Schulrecht, Pädagogen der Gegenwart trägt das „Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik" in Münster, für Religionspädagogik, Jugendpflege, Fürsorgepädagogik, Jugendrecht, Hochschulwesen, Bildungswesen der deutschen Länder, Auslandspädagogik das „Institut für Vergleichende Erziehungswissenschaft" in Salzburg. Sechzehn Facharbeiter und zahlreiche Autoren haben mitgewirkt und ein großzügiges,

umfassendes Lexikon geschaffen, das weite Gebiete der Pädagogik aufschlüsselt, in einheitlich katholischer Weise darstellt und den derzeitigen Stand der wissenschaftlichen Arbeit berücksichtigt. Besonders rühmenswert sind in dem uns vorliegenden ersten Band die ausführlichen Darstellungen des Bildungswesens der einzelnen deutschen und außerdeutschen Länder, der Horizont ist weitgesteckt. Über Calvin und Delekat finden sich besondere Berichte. Auch sind einige evangelische Mitarbeiter herangezogen. So berichtet Oskar Hammelsbeck über Evangelische Pädagogik, E. Stange über Evangelische Jugend, H. Kallenbach über Evangelische Akademien, W. Engelmann über Bodelschwingh. Diese Weitherzigkeit ändert natürlich nichts an dem katholischen Grundcharakter. Denn alle grundsätzlichen Aufsätze beruhen auf thomistischer Grundlage. Besonders deutlich tritt dieser Grundcharakter auch etwa in folgenden Artikeln zutage: Erbsünde, Analogie, Altes Testament, Bibel, Bekenntnisschule, Elternrecht, Dogma und Erziehung. Manche Autoren nennen auch evangelische Literatur, aber z. B. der Aufsatz „Bibelunterricht" nennt nur katholische. Auch der Aufsatz über Diaspora und Erziehung hat nur die katholische Diaspora vor Augen. Innerhalb dieses Rahmens herrscht eine erfreuliche Modernität. Ausführlich wird über Berufsschulpädagogik gehandelt und auf die Frage des Films im Religionsunterricht wird berücksichtigt. Wenn es auch unmöglich ist. Hier auf einzelne Artikel einzugehen, so muß doch die gediegene Arbeit ausdrücklich anerkannt werden. Auf evangelischer Seite fehlt z. Z. noch ein entsprechendes modernes Gegenstück. – Die Gegenwartsgestalt der Kirche will Theoderich Kampmann „auf ihre pastorale und katechetische Valenz hin befragen". Das Büchlein vermittelt eine brauchbare knappe Übersicht über die katechetische Lage auf der katholischen Seite. – Von Luthers Cat. min. liegen billige Ausgaben aus dem Ruferverlag (mit Gebeten, Sprüchen und Liedern) und aus dem lutherischen Verlagshaus Berlin (herausgegeben von der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands nach den Rostocker Beschlüssen, in Zweifarbendruck) vor. – Wilhelm Middendorp vergleicht Kreuz und Sowjetstern, stellt an die Stelle der „Wirklichkeitsreligion" die Erwartung auf das Gottesreich und warnt davor bei dem persönlichen Heilserlebnis stehen zu bleiben. So kann das Büchlein bei Verkündigung und Unterweisung dem praktischen Pfarrer und Religionslehrer gute Dienste zu einer vertieften Auffassung des Geisteskampfes der Gegenwart leisten

3. Theologie und Philosophie

Ernst Fuchs untersucht zunächst in einem am 6. 2. 53 vor der Ev. Studentengemeinde in Tübingen gehaltenen Vortrag das Verhältnis von Theologie und Philosophie, ausgehend von der berechtigten Zweifelsfrage, „ob

nicht die Theologie auf christlichem Boden weithin mehr mit Philosophie zu tun hat, als manche wahrhaben wollen, die sich als Theologen gegen die Philosophie wehren". Dennoch müsse man sich zwischen der Theologie und Philosophie entscheiden. Der Wahrheit des Zeugnisses in der Zeit der Gnade wird die Wahrheit des Begriffs gegenübergestellt, die Theologie als „Hilfe zum Wort", die Philosophie als „Hilfe zur Gestalt" verstanden. So muß dann die Philosophie als die Theologie des Menschen, der Gott mit der Natur verwechselt, erscheinen, allerdings gibt Fuchs zu, daß es immer auch eine kritische Philosophie gegeben hat, die sich auf die Urdinge nicht einläßt. Doch glaubt er, auch sie als Rebellion gegen Gott verstehen zu müssen, gegen die die Theologie sich wohl oder übel polemisch verhalten müsse. Demgegenüber bewegt den Leser die Frage, ob ein Wissen um den Glauben und die Spannung und ob die Zurückhaltung notwendig polemisch sein und gegen den Ruf: Lazarus, komm heraus! wirklich taub machen müsse. Wir glauben es nicht ohne weiteres. – Der um zwei Jahre zurückliegende weihnachtlich gestimmte Vortrag über die „Prinzipienfragen der modernen Exegese" beantwortet die drei Fragen: *Was* ist Wahrheit? *Wer* ist wahr? und *Wo* ist Wahrheit? mit dem Aufweis der Grunderfahrungen des Lebens, durch die jene verwandelt werden zu der Form: Was, wer, wo bin ich? So bleiben die konsequente Frage, die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst und der Mut zur Wanderschaft die drei Prinzipien der modernen Exegese. – Ein weiterer Vortrag von Ernst Fuchs aus dem Jahre 1952 stellt die Frage: „Wo steht die Theologie heute?" und zerlegt sie in die Fragen nach der Wissenschaftlichkeit, der Kirchlichkeit und der Autorität der evangelischen Theologie. Mit dem Hinweis auf die Kontroverse Barth-Bultmann wird die Prognose gestellt, daß gerade durch Bultmanns Hermeneutik die evangelische Theologie heute wieder auf dem Wege ist, die bahnbrechende hermeneutische Wissenschaft zu werden. Ihre Kirchlichkeit hängt an dem rechten theologischen Verständnis des Verhältnisses des Einzelnen zur Gemeinde, und ihre Autorität an der wissenschaftlichen Textauslegung, durch die sie „die innere Stimme" der Zustimmung, „die auf alle Fälle heimlich Ja sagt", die aber zu schwach ist, „als daß ich mich einfach auf sie verlassen könnte", stärkt. Doch muß es „dabei bleiben, daß der Text vor dem Glauben da ist." – Das in Th.R. 1952 S. 186 f. besprochene Buch „Der Atem des Geistes" des „eigenwilligen Denkers" Eugen Rosenstock-Huessy findet nun seine Ergänzung und wichtige Interpretation durch das vorliegende neue Buch „Heilkraft und Wahrheit. Konkordanz der politischen und der kosmischen Zeit". Wenn der Zeitsinn verkümmert, gerät das Gemeinwesen in Gefahr – dieser Gedanke ist sein Ausgangspunkt und der Satz, daß die Wahrheit am Ende siege, soll in ihm bekämpft werden. Aufgenommen ist eine bisher nie gedruckte Denkschrift für den Weltrat der Kirchen, die „Paul Tillich, der ja in seinem Kairos

die Lehre vom Zeitpunkt zuerst unter die Theologen geworfen hatte", zugeeignet war, mit dem Titel „Heilsgeschichte wider Theologie". Sie wurde schon 1936 als Kritik der Schrift „Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart" des Ökumenischen Rates der Kirchen (1936) geschrieben, zirkulierte um 1950 in einem Kreis von Studenten und rief einen Briefwechsel mit Konrad Thomas hervor, der unter dem Titel „Theologie ohne Zeitpunkt" den zweiten Abschnitt des Buches bildet. Die heilsgeschichtliche Betrachtung jener Kritik will die Theologen an ihre Grenzen erinnern. Die Flucht in die Theologie ist eine Flucht vor der Gegenwart Gottes. „Gott ist im untheologischen Denken vielleicht auch gegenwärtig." Leidenschaftlich betont der Soziologe die Standortgebundenheit des Denkens. Der „christliche" Beitrag zur Gesellschaftslehre ist der Hinweis auf die Mehrzahl der Wirtschaftsformen. Keine einzelne ist „die beste". Gegen Theologie und Kirche wird der Vorwurf erhoben, daß sie dem Menschen gegenüber der sich daraus ergebenden Notwendigkeit, immer wieder neu zu verbünden und zu lösen, nicht helfen, weil sie nämlich selbst, sowohl „die Barthianer" wie die „kritische Schule" nicht an „eine wirkliche, uns und die Welt seit zweitausend Jahren wandelnde Heilsgeschichte" glauben und somit den Endzeitglauben an die neuen Heiden und Atheisten abgetreten haben. Aber der homo convertibilis wird durch Liebe, Leiden und Gebete „aus der Bahn geworfen". An die Wurzeln der Denkweise Rosenstock-Huessy's führt dann ein Abschnitt über „Datives Denken" heran. Die gegenseitigen Gelöbnisse stehen an erster Stelle und nicht die Gedanken „Das Denken entfaltet sich aus dem Sprechen, ist gleichsam nur ein Anhang zum Sprechen, und es ist am vollkommensten, wenn es am anhänglichsten ist. Darum ist Paulus der normale Denker, und er hat die Geistesfreiheit in die Völker gestiftet. Alle die lebens-, sprach- und geschichtsphilosophischen Ansätze in diesen ersten sprühenden, an die Theologen und besonders an die „liberalen" harte Schläge austeilenden, bisweilen auch einmal ans Spielerische grenzenden Abschnitten finden dann ihre Ausweitung und nähere Erklärung in den mit besonderer Liebe geschriebenen Kapiteln über Paracelsus von Hohenheim, die etwa die Hälfte des ganzen Buches umfassen und z. T. auf frühere Arbeiten des Verfassers zurückgreifen. Hier geht es an Hand einer Paracelsusinterpretation wider das Raumdenken, die Systeme, die Verwechselung von Gegenstand und Gegenwart, wider die hohen Schulen, die seit Jahrhunderten vergessen haben, daß Wahrheit und Wissenschaft gewaltige Gegensätze sind, die sich des Kreuzes geschämt und das Leiden durch das Denken ersetzt haben. Nach des Verfassers ausdrücklichem Geständnis will seine ganze Schrift versuchen, „die Unzeit eines heillosen, unliebenswürdigen unrhythmischen Wachdenkens, das nicht bis drei zählen kann, ausjäten", denn es ersticke den Sinn für das, was an der Zeit ist und fördere die Unzeit der Absichtlichen. Aus den Dingen gilt es

auszutreten und in die Zeit eintreten. Die gesamte Zeit ist in jedem Augenblick ganz da und als orientierendes Hilfsmittel und zugleich als Leidberater wird eine Lehre vom Zeitenspektrum entwickelt. Denn „die Zeit ist nicht auf eine einzige Brechungsform zu reduzieren. Die Wahrheit über die Zeit liegt in der Harmonie der Zeitsphären beschlossen. Wir alle erkranken, wenn eins ihrer Universen uns nicht erfaßt. Dann suchen wir eine Sphäre durch eine andere zu ersetzen, was aber unmöglich ist. Darum darf heute „die Harmonie der Sphären nicht länger Luxus bleiben". Es kann sich nicht mehr um ein Zerdenken der Welt in einer Dialektik der Gehirne handeln, sondern der Leidensweg des begeisterten Opfers müsse gegangen werden in der stets sich wandelnden zeitlichen Sphäre, auf die einen jeden von uns das Ganze der Zeitenfülle, der Chronos, verweist. – Das Buch von Kurt Leese über die Religion des protestantischen Menschen hat sich längst seinen Platz in der Theologie, zumal in den Kreisen des sog. freien Protestantismus erobert. Es war im Jahre 1938 erschienen und hatte in einer gewissen Protesthaltung, die sich auf Schleiermacher, Max Müller, Söderblom, Rudolf Otto und Friedrich Heiler berief, schon im Titel die Worte „Religion" und „protestantisch" betont. Die vorliegende zweite Auflage bringt zwar einige Berichtigungen, Erweiterungen und Streichungen, aber „der Grundstock blieb unangetastet, vor allem die Methode des historisch-systematischen Gesprächs. Das Problem des „Arteigenen" wird schon im Vorwort gegen nationalsozialistische Entstellungen abgegrenzt, aber als echtes Problem anerkannt. – Ausgehend von dem Verhältnis der Zeitlichkeit zur Ewigkeit behandelt Friedrich K. Feigel in vier Kapiteln den Tod als „Feind und Freund", „Erwecker und Erzieher", „Durchgang zu neuen Stufen persönlicher Entwicklung" und als „Heimkehr des Einzelwesens in das lebendige All", um dann nach reichlicher Befragung der Dichter und Philosophen das Ganze ausklingen zu lassen in eine „typologische Besinnung" über den idealistischen, mystischen, ethischen usw. Menschen. Es steht zu befürchten, daß in der nüchternen modernen Wirklichkeit für manche dieser Betrachtungen das Klima zu rauh und das Tempo zu hastig geworden ist.

4. Pastoraltheologisches

In der Monatschrift für Pastoraltheologie 1949 Heft 6 liest man eine Rundfunkrede von Paul Tillich über „das Ja zum Kreuze". – Die kleine Schrift von Hermann Dietzfelbinger handelt in vorbildlich seelsorgerlicher Weise von der echten gebrochenen, indirekten Lebendigkeit der Gemeinde aus dem Worte, dem Geiste und der rechtfertigenden Gnade Gottes. Bei aller Offenheit für neue Probleme wird die technisierte Lebendigkeit abgewehrt. Mit innerer Freiheit werden die peripheren Dinge zwar gewürdigt, aber ihres Nimbus entkleidet. Aller Nachdruck liegt auf dem Wort Luthers:

„Es soll kein Mensch allein sein gegen den Satan, deshalb hat Gott die Kirche eingesetzt." Nicht auf die Institution kommt es an, sondern auf die Begegnung. So schlingt sich hier von dem Lutheraner her an bedeutsamer Stelle ein Band zu E. Brunners Gedanken in dem oben besprochenen „Mißverständnis der Kirche" und man staunt von neuem über den Schrei nach dem angeblich rettenden ius divinum bei W. Geppert (s. o. unter 1.).

5. Verschiedenes

Das wohl in erster Linie für gebildete Katholiken gedachte Buch von Omer Englebert beruht auf genauer Kenntnis der einschlägigen Literatur über Franziskus und enthält reichliche, wenn auch im Vergleich mit der französischen Ausgabe verkürzte, Quellenangaben. Ein „Versuch einer Chronologie des Lebens des heiligen Franz" ist beigegeben. Der protestantische Leser wird diese Darstellung eines französischen Katholiken mit innerer Anteilnahme und Gewinn lesen, wenn er auch manchen Stellen gegenüber seine Reserve haben, ja sie als naiv empfinden wird (so über die Albigenser S. 75 und über die Stigmata 282). Aber restlos anerkennen wird er die Nüchternheit, mit der das 13. Jahrhundert geschildert und der „Zusammenbruch" des „Traumes" des Franziskus zugegeben wird. – Den richtigen Standort für den Psychotherapeuten in seiner Beziehung zum Kranken" will der Züricher Arzt A. Maeder in dem ersten Teil seines Buches, der schon im Jahre 1923 veröffentlicht worden war, suchen. Demgemäß steht auch in seinen neueren Untersuchungen die Frage des „Kontakts" vielfach im Mittelpunkt. Interessante Kapitel aus der Geschichte der Medizin (Der Urarzt, Magie und Zauber, Tempelschlaf, Asklepioskult, Groening usw.) schließen sich an. Über die Wandlung, die sich in den Kreisen der Psychoanalytiker seit dem Positionismus ihrer ersten Vertreter (S. Freud, E. Bleuler, C. G. Jung und Adler) vollzogen hat, wird eingehend berichtet. In Auseinandersetzung mit der Bibel und der Gruppenbewegung wird „ein neues Bild des Seelenarztes", der seinen Beruf als „Sendung" im religiösen Sinne versteht, gezeichnet, ohne daß deshalb den „Meistern" – Freud, Jung, Bleuler – die Dankbarkeit abgesagt wird.

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stelle an, an der das betreffende Werk bibliographisch genau aufgeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist.)

Abrahams, I., Jewish Quarterly Review (1902) 326
Agende (Entwurf) für die luth. Kirchen und Gemeinden *223*
Albright, W. F., The Furniture of El in Canaanite Mythologie *97*
— Besprechung von Pfeiffer, Introduction *97*. 107
— The Old Testament and Canaanite Language and Literature *97*, 107. 115
— The Psalm of Habakkuk *97*. 100
— The Archeology of Palestine 182 f.
— A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems 182 f.
— Journal of Biblical Literature (1942) 192. 317
— Archeology and the Religion of Israel *294*. 302
— Journal of the Palest. Oriental Society 1932. 302
Alfrink, B., Die Bedeutung des Wortes רָגַב in Job 21_{33} und 38_{38} *172*
Allis, O. T., Prophecy and the Church *137*. 153 ff.
Alphandéry, P., Le Satan du „Livre de Job" *186*. 196
Alt, A., Zur Vorgeschichte des Buches Hiob *186*. 198. 200. 201. 204
— Die Weisheit Salomos 297
Althaus, P., Religiöser Sozialismus *52*. 55
Amsterdamer ökumenisches Gespräch 57. 60
Arnold, F. X., Personaler Sozialismus usw. *57*. 61
Asmussen, H., Protest gegen das Wort des Bruderrates 60
Asmussen, H., Die Lehre vom Gottesdienst *223*
— Ordnung des Gottesdienstes *223*
— Abendmahl und Messe *223*
— Zur gegenwärtigen Lage der EKD *341*. 344 f.
Aubert, M., Gazette des Beaux Arts 322
Avi-Jonah, Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine 332

Baab, O. J., The Book of Job *165*. 199 f. 201. 260. 263. 266
Baader, Fr. v., Ges. Schriften z. Soc. phil. Bd. II. 27
Baarslag, D. J., Door donkere diepte *164*. 260. 261. 275. 278
Baeck, L., Israel und das deutsche Volk *137*. 148
Ball, C. J., The Book of Job *163*. 170. 175 f. 183. 191. 260. 263. 275. 277. 278. 282. 299. 315
Balscheit, Der Gottesbund 258
Barge, H., Luther und der Frühkapitalismus *15*. 20
Barth, Chr. G., Süddeutsche Originalien 25
Barth, K., Der Christ in der Gesellschaft *52*. 55. 56
— Kirchliche Dogmatik I 56
— Humanismus *57*. 59 f.
— Die Judenfrage und die Christliche Beantwortung 159
Barnes, W. E., Hebrew Metre and Text of the Psalms *97*
— s. Doniach, N. S.

Barret, L., Job selon la Vulgate *174*. 178
Barton, G. A., Some textcritical Notes on the Elihu-Speeches Job 32–37. *172*. 264
Batten, L. W., The Epilogue of the Book of Job 196. 197. *198*. 202. 203
Bauer, B., Judenfrage 28
Bauer, J., Schleiermacher als politischer Prediger 27
Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei 14
Baumgärtel, Fr., Der Hiobdialog *165*. 170. 171. 193. 264. 277. 279. 280. 285 f. 287. 290. 292. 309
Baumgartner, W., Ras Schamra und das AT *97*
— Die israelitische Weisheitsliteratur *168*. 169. 192
— The Wisdom Literature. III. Job *168*. 169. 302
Baumstark, A., Liturgie comparée *223*
Bea, A., Ras Šamra und das AT *294*. 302
Beck, J. T., Gedanken aus und nach der Schrift 29
Beek, M. A., Het twistgesprek etc. *185* 190
Beel, A., Analysis libri Job *165*. 260. 261. 267. 278. 281
— Interpretatio Job VII, 11–21 *172*
— Interpretatio Job X, 1–12 *172*
— De indole libri Job *306*. 310. 311
— De historica existentia personae Job *307*. 312
— Auctor et tempus conscriptionis libri Job *307*
Begrich, J., Zur hebräischen Metrik *97*. 98
— Der Satzstil im Fünfer *97*. 101 f.
Beheim-Schwarzbach, Die Geschichten der Bibel *185*. 187. 314
Bendokat, B., A. Stöckers Stellung zur Judenfrage *137*. 152
Bentzen, A., Einleitung *166*. 191. 193. 280. 297. 310. 311. 315
Benz, E., Wichern und der Sozialismus *31*. 32. 33
— Bischofsamt und apostolische Sukzession usw. *341*. 345
— s. Russische Heiligenlegenden
— – *Renkwitz*, Zinzendorf-Gedenkbuch *341*. 345 f.
Bericht des Komitees für das christliche Verhalten gegenüber den Juden 138. 159
Bertie, P., Le poème de Job etc. *163*. 188. 191. 201. 264. 267. 272. 290
Bevan, E., Holy Images 326
Bewer, J. A., Einleitung in das AT *166* 191. 199. 259. 278. 315
Beyer, G., Katholizismus und Sozialismus *46*. 49
Beyer, W. H. – *Lietzmann, H.*, Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom 321
Bigot, L., Livre de Job *165*. 175. 261. 290. 315
Birkeland, H., Akzent und Vokalismus im Althebräischen *97*
Blätter für orthodoxes Christentum, hrsg. v. P. Zacharias *205*. 222
Blank, Sh. H., An effective literary Device in Job XXXI *257*. 266. 293
— Man against God *294*. 306
Blankenburg, W., Kann Singen Verkündigung sein? *223 f.*
Blau, L., Das altjüdische Zauberwesen 335
Bleeker, L. H. K., Job *163*. 170. 192 f. 196. 199. 202. 258. 270. 278. 279. 281. 292. 293. 297. 299. 314
Bloch, A., Vers und Sprache im Altarabischen *97*. 102
Böhmer, J., Was ist der Sinn von Hiob 39 13–18 . . . ? *257*. 266
Boillat, F., La Société au service de la personne *57*. 61
Boman, Th., Jobs – problemet etc. *185*. 189 f.
Bonner, C., Studies in Magical Amulets *320*. 335
— Amulets Chiefly in the Brit. Museum *320*
Bornkamm, H., Die Staatsidee im Kulturkampf *31*. 36
Botschaft des Bruderrates vom 8. April 1948. 159
Bovey, W., The unjust God? 263. 271. *272*. 281. 282. 291. 305. 307
Brepohl, W., Der Aufbau des Ruhrvolkes usw. 24
Briggs, C. A., A Critical and Exegetical

Commentary on the Book of Psalms *97*. 100
Brock-Utne, „Der Feind". Die atliche Satansgestalt *186*. 196
Brockelmann, C., Neuere Theorien zur Geschichte des Akzentes usw. *97*
Brønno, E., Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus *97*. 104
Brunner, E., Das Mißverständnis der Kirche *341*. 342 f. 351
Brunner, R., Der Gottesknecht *164*. 187. 199. 258. 261. 269. 280. 290
Bruno, A., Das hebräische Epos *97*
Brunstäd, Fr., Adolf Stöcker *31*. 35
Bruston, E., La littérature sapientale etc. *272*. 284 f. 311
Buber, M., Pfade in Utopia *40*. 43. 44 f.
Buchholz, Fr., Liturgie und gregorianischer Gesang *224*
Buchwald, G., D. Martin Luther Sozial?! *15*. 21
Büchsel, C., Erinnerungen usw. 29
Büchsel, Fr., Kirche und Sozialdemokratie *23*. 31
Bückers, H., Das Buch Job *164*. 170. 201. 260. 267. 277. 281. 309. 312. 315
Buhl, Fr., Zur Vorgeschichte des Buches Hiob *198*. 199. 202. 279 f.
Bulletin der Internationalen Vereinigung für Soziale Sicherheit 15. 19
Bultmann, R., Besprechung von K. Prümm: Religionsgeschichtliches Handbuch, in Theol. Lit. Zeitung (1950) 8
— Besprechung von K. Prümm, Die Religion des Hellenismus, in dieser Zeitschrift 1944 13
— Das deutsche Volk und Israel *137*. 148
— Die Bedeutung der atl.-jüd. Tradition für das christl. Abendland 157
— Zum Thema: Christentum und Antike 324
Burrows, M., The Voice from the Whirlwind *257*
Buskes, J. J. jr., Job *164*. 187. 259. 262. 269. 281
Buttenwieser, M., The Book of Job *163*. 180. 188. 195. 196. 202. 204. 205. 260. 263. 269. 281. 282. 293. 297. 299. 310. 315. 316
Byington, St. T., A Mathematical Approach to Hebrew Metres *97*
— Hebrew Marginalia *172 f.*
— Hebrew Marginalia II: Job 28 *173*. 276
— Hebrew Marginalia III *173*
— Texts in Job *173*

Calvin, J., Predigten über das Buch Hiob *168*. 172
— Sermons from Job, translated by L. Nixon *168*. 172
Campenhausen, H. Fr. v., Kritische Bemerkungen zur RAC in Theol. Lit. Ztg. 1951 6
— Der christliche Apostelbegriff 7
— Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht usw. 7. *121*. 129 f. 136
— Lehrerreihen und Bischofslisten 7
Cassuto, Keneset 1944 201
Causse, A., Sagesse égyptienne etc. *294*. 313
Cecchelli, C., Studi d'archeologia etc. *319*
Ceuppens, P. F., De resurrectione mortuorum apud Job c 19 v 25–27 *271*. 274. 275
— De libro Job *163*. 188. 261. 262. 268. 278. 281. 304. 310. 314. 315
Charne, A., Job et le problème des rétributions *257*. 260. 262
Claudel, P., Das Buch Job *257*. 260. 265 f.
Coggan, F. D., The Meaning of חמא in Job V_{24} *173*
Comfort, W. W., Unter Freunden *341*. 345
Compston, H. F. B., Marginal Notes on Driver-Gray's Job *168*. 170
Condamin, A., Poème de la Bible *175*. 183 f.
Cowley, Samaritan Liturgy 104
Cranfield, C. E. B., An interpretation of the Book of Job *198*. 203
Cremer, H., Christliche Welt 29. 30
Croce, B., Geschichte Europas im 19. Jahrh. 24
Cross, F. M., Notes on a Canaanite Psalm in OT *97*
Cruveilhier, P., La conduite de la providence etc. *257*. 260
— Pour une connaissance plus parfaite du livre de Job *168*. 170

Davidson-Lanchester, The Book of Job etc. *163*. 170. 259. 261. 267. 282. 304. 307. 309. 310. 314. 315. 316
Davis, H. G., The Message of the Book of Job for Today *257*. 259. 310
Dawidowicz, D., Das Buch Job *163*. 275. 292 f.
Dawson, B. Chr., Die Gestaltung des Abendlandes 7
Dehn, G., Die Amtshandlungen der Kirche 224
Deichmann, F. W., Artikel „Basilika" im Reallexikon für Antike und Christentum 6
Delitzsch, Fr., Die Lese- und Schreibfehler im AT *173*. 176
Dennefeld, L., Les discours d'Elihou *257*. 261. 262
— Charactère et origine des discours d'Elihou 257
Devine, M., The Story of Job *164*. 195. 196. 258. 260. 261. 262. 267. 268. 275. 317
Dhorme, P., Le livre de Job *163*. 170. 175. 183. 187. 188. 190. 193. 197. 201. 259. 262. 266. 277. 281. 282. 283. 296. 297. 299. 300. 304. 308. 309. 313. 314 f. 316
— Besprechung von *Ball*, The Book of Job 176
— Les c. 25–28 du livre de Job *272*
— Ecclésiaste ou Job? *294*. 300
Dibelius, M., Der Brief des Jakobus 7
— Jungfrauensohn und Krippenkind 7
Diem, H., Amerika *341*. 346
Dietzfelbinger, H., Falsche und echte Lebendigkeit in der Kirche *342*. 350 f.
Dimmler, E., Job *164*. 187. 261. 268. 274
Dinkler, E., Das Bema zu Korinth 7
Dirks, W., Marxismus in christlicher Sicht *46*. 49 f.
— Der Marxismus der ersten Stunde *46*. 50
Dittmann, W., Probleme der christlich-jüdischen Verständigung 157
Dondaine, A., Un commentaire Scripturaire etc. *168*. 172
Doniach, N. S., and *Barues, W. E.*, Job 6_{25} מרץ *173*
Donovan, W. N., Note on the LXX of Job 19_{25-27} *173*
Draguet, R., Un Commentaire grec-arien sur Job *168*. 171
Driolon, Les confessions negatives *296*
Driver-Gray, A critical and exegetical Commentary on the Book of Job etc. *163*. 170. 176. 177. 183. 188. 189. 192. 196. 200. 202. 259. 265. 266. 270. 278. 281. 283. 293. 299. 304. 315
Driver, G. R., Studies in the Vocabulary of the OT *173*
— Problems in Job *173*
— Problems in Job and Psalms reconsidered *173*
— Hebrew Studies *173*
Droz, J., L'Allemagne et la Révolution française 28
Drucker, A. P., The Book of Job *185*. 190. 310
Dubarle, A. M., Les Sages d'Israël *165*. 193. 259. 261. 262. 275
Duesberg, D. H., Les Scribes Inspirés *165*. 180. 187. 193 f. 199. 258. 260. 262. 263. 264. 268. 281. 290. 297. 299. 300
Dugmore, C. W., The influence of the Synagoge etc. *121*
Du Mesnil du Boisson, R., Les Peintures de la Synagogue de Doura Europos *320*. 322. 328
Dussand, R., La néphesh et la rouaḥ dans le „Livre de Job" *173*

Ebeling, E., Babylonisch-assyr. Texte, (in AOT.) *294*. 298. 299 f. 300. 303
Echternach, H., Evangelischer Gottesdienst *224*
Edelkoort, A. H., Het Boek Job etc. *165*
Eerdmans, B. D., Studies in Job *185*. 190. 194. 267. 268. 270
Eickhoff, A., Christliches Ordnungsbild etc. *57*. 61. 62
Eichrodt, W., Theologie des ATs. 313
Einheit, Ökumenische. Archiv für ökum. u. soziales Christentum, hrsg. v. Fr. Heiler und Fr. S. Schulze *341*. 346
Eisler, R., Aréthuse 326
Eissfeldt, O., Einleitung ins AT. *166*. 188. 192. 193. 195. 270. 286. 287. 293. 303. 309. 310. 314. 315
— Die literarische Arbeit am AT. *168*. 169

Eissfeldt, O., Modern Criticism. *168.* 169
— Jahwe-Name und Zauberwesen *320.* 337
Eitan, J., Biblical Studies *173*
Elliger, W., Zur Entstehung . . . der altchristlichen Bildkunst 326
Elser, J. Chr., s. Orthodoxie und Christenheit
Emonds, H., Archiv für Liturgiewissenschaft *224*
Englebert, O., Das Leben des hl. Franziskus *342.* 351
Enguell, I., Gamla Testamentet *306.* 311
Erman, A., Die Literatur der Ägypter 273. *294.* 296. 297
Ermecke, G., Das Sozialapostolat *15.* 17
Esprit, Dans l', et la vérité, ed. p. S. Heitz *205.* 223
Esser, G., Der Adressat der Schrift Tertullians „De prudicitia" etc. *121.* 128

Fadyen, J. E. Mc, The Problem of Pain *165.* 170. 188. 269. 275. 281
Falkenstein, Welt des Orients I. 273
Farbstein, D., Walter Hochs Kompaß durch die Judenfrage 152
Feigel, Fr., Das Problem des Todes *341.* 350
Feinberg, Ch. L., The Book of Job *165.* 268
— The poetic Structure of the Book of Job etc. *175.* 183. 261. 262. 290. 302
— Job and the Nation Israel *307.* 310. 311
Festugière, A.-J., Grèce-Rome 9
— Les Dieux ousiarques 7
Fichtner, J., Hiob in der Verkündigung unserer Zeit *168.* 170. 287. 290
Fine, H., The patient Job *271.* 276
Finkelstein, L., The Pharisees *307.* 312
Floreen, H., The Lutheran Parish and the Jews 160
Florowskij, G., Wege der russischen Theologie 210. 213
Fohrer, G., Das Buch Hiob *164.* 178. 269. 278. 279. 280. 282. 283. 289. 292
Foster, Zum Buch Hiob 261. 294. 303 f. 313
Frädrich, G., F. C. Bauer etc. 28
Frank, E., Philosophical understanding etc. *63.* 64 f. 66. 70 f.
— The Role of History *63.* 66. 68. 69. 70. 73. 92
— St. Augustine and the Greek Thought *63.* 68 f. 70. 71
Frank, W., Hofprediger Stöcker etc. *311.* 35. 38
Freiheit, Die, des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft. Mit Beiträgen von K. E. Løgstrup, K. H. Miskotte u. a. *57*
Freudenstein, E., Vom Wesen und Werden der inneren Mission *31.* 32. 33
Fricke, O., Wir Christen und die Juden 159
Fridrichsen, A., The Apostle and his Message 7
Fuchs, E., Zur Frage: Kirche und Sozialismus 55
— Was ist Theologie? *341 f.* 347 f.
Fünnig, A., Der neue Staat Israel etc. *137.* 155 f.
Fullerton, K., On the Text and Significance of Job 40_2 *173.* 197
— Job 9 and 10 *175.* 183. 275. 277
— The original Conclusion to the Book of Job *198.* 203. 268. 270. 280. 282. 287 f.
— Double Entrence in the first Speech of Eliphaz *271.* 276

Gailey, J. H. jr., Jerome's Latin Version of Job from the Greek *174.* 178
Galling, K., Die Nekropole von Jerusalem *320.* 332
— Biblisches Reallexikon *320.* 332. 337. 338
Gans, A., Job vertaald en ingeleid *164.* 171. 303. 306. 315
Gard, D. H., The exegetical Method etc. *174.* 178
Gaudemaris, de, Gregors Handkommentar „Moralia" 172
Gehman, H. S., סַפֵּר An Inscription in the Book of Job *173*
— The theological Approach of the Greek Translater of Job 1–15 *174.* 177
Geiger, Th., Die Klassengesellschaft im Schmelztigel 36. *40.* 43. 44

Gelderen, C. van, De Hoofdpunten der Zielgeschiedenis van Job *165.* 187. 191. 261. 262. 268
Geppert, W., Ist kirchliches Lehrchaos protestantisches Schicksal? *341.* 343 f. 351
Gerber, J. J., The Psychology of the suffering Mind *165.* 189. 276 f. 315
Gerleman, G., Studies in the Septuagint. 1. Book of Job *174 f.* 178
Gillet, Einleitung zur „Moralia" Gregors 172
Ginsberg, H. L., The Rebellion and the Death of Ba'lu *97.* 100
— The Ugaritic Texts and Textual Criticism *294.* 302
Glaser, O., Die ältesten Psalmenmelodien *97*
Glüer, E. und *Jagdmann, K.,* Orate fratres *224*
Goldschmidt, A., Geschichte der evangelischen Gemeinde Theresienstadt *136.* 140
Goodenough, E. R., The Crown of Victory in Judaism *320.* 333
— By Light, Light 328. *329*
— Early Christian and Jewish Art. *320*
— The Menorah among Jews in the Roman World *320*
— The Evaluation of Symbols etc. *320.* 333
— Jewish Symbols etc. *320.* 329 ff.
— The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt *329*
— The Politics of Philo Judaeus *329*
Gordis, R., Corporative Personality in Job *173*
— Critical Notes *173*
Gordon, C. H., Ugaritic Grammar *97.* 99. 101
— Ugaritic Handbook *97.* 100. 101. 107
— Introduction to OT Times *294.* 304
Grabar, A., Le thème religieux des fresques de la Synagogue de Doura *320.* 323 f. 328
— Images bibliques d'Apamée *320.* 324
— L'empereur dans l'art byzantin 323
Grand, G. le, Morales sur Job *168*
Gray, G. B., The Additions in the Ancient Greek Version of Job *175*
Greenslade, S. L., Kritische Bemerkungen zum Reallexikon für Antike und Christentum 6
Grentrup, Th., Volk und Volkstum im Lichte der Religion *46.* 48
Gressmann, H., in ZNW 1925 zum Hiobproblem 312
Grob, R., Vom Geheimnis der christlichen Gestaltung *224*
Grollenberg, Zum Jahwebundfest (Weiser) 311
Gruenagel, Fr., Was ist Taufe? *224*
Guardini, R., Verantwortung *137.* 147 f.
Guiglielmo, A., de, Job 12 7–9 and the Knowability of God *173*
Guillaume, A., Job *163.* 171. 199. 259. 260. 278. 298. 315
Gunkel, H., Hiobbuch *165.* 193. 280. 297. 314
Gunz, J., Sozialismus und Religion usw. 39. *40.* 52

Haack, H.-G., Die Amtshandlungen in der evangelischen Kirche *224*
Habermann, J., Gebätt Büchlein 21
Hackmann, H., Das wahre Gesicht des Buches Hiob *186.* 194. 264. 265. 277. 278. 281
Hagebucher, L., Zum Thema: Kirche und Sozialismus, in Christliche Welt 1913 55
Haghebaert, P., Het Boek Job *163.* 200. 203. 261. 274. 277. 281
Hahn, W., Gottesdienst und Opfer Christi *224.* 235
Hamblen, E. S., The Book of Job interpreted *164.* 267
Handbuch der Orientalistik, hrsg. von B. Spuler *294.* 296. 297. 298
Hanson, A. and M., The Book of Job *164.* 171. 191. 193. 269. 279. 293. 309. 315
Harbsmeier, G., Wort und Sakrament usw. 226
Harder, G., Christen und Juden usw. *137.* 152
— Die jüdische Frage *137*
Harling, O. v., Um Zions willen *138.* 160
Hartenstein, K., Israel im Heilsplan Gottes *137.* 156

Hase, Chr. v., Vom Amt des Dienstes usw. *15.* 17
Hausrath, A., Richard Rothe und seine Freunde 26. 33
— D. Fr. Strauß usw. 28
Heidegger, M., Sein und Zeit I 71
— Die Zeit des Weltbildes (Holzwege) 76
Heiler, Fr., Urkirche und Ostkirche 210. 217
Heiligenlegenden, Russische, hrsg. v. E. Benz 214
Heisig, K., Zum Paradiesesbaum als Apfelbaum 8
Heitz, S., s. Dans l'Esprit et la vérité
Hempel, J., Zur Metrik, in ZAW 1939 120
— Das theologische Problem des Hiob *165.* 193. 197. 202. 260 f. 264. 279. 283. 286. 309
— Einleitung in das AT *167.* 286. 310
Hermann, J., Besprechung von Wutz, Das Buch Hiob 177
Herrmann, W., Religion und Sozialdemokratie 30 f.
Hertzberg, H. W., Das Buch Hiob *164.* 171. 193. 199. 258. 267. 268. 269. 278. 279. 282. 293
— Die Nachgeschichte ATlicher Texte 187
— Ist Exegese theologisch möglich ? 187
— Der Aufbau des Buches Hiob *165*
Hess, J. J., Die Sternbilder in Hiob 9_9 und 38_{31} f. *173*
Hesse, H. A., Die Judenfrage in der Verkündigung heute *137.* 157
Hessen, J., Das Kirchenjahr im Lichte der Frohbotschaft *224*
Heuss, Th., Friedrich Naumann *31.* 37. 38
Hildebrand, G., Sozialismus usw. 40
Hinrichs, C., s. Th. Münzer
Hirsch, E., Deutschlands Schicksal 52. 55
Hirschberg, J. W., Job 38_{31}. *173*
Hoch, W., Kompaß durch die Judenfrage *137.* 152
Hoekendijk, J. Chr., Kerk en Volk etc. 138
Hölscher, G., Elemente arabischer, syrischer und hebräischer Metrik *97.* 109. 118
Hölscher, G., Syrische Verskunst *97.* 109
— Das Buch Hiob 109. *163.* 171. 178. 182. 184. 188. 191. 193. 200. 201. 202. 204. 278. 279. 284. 289. 290. 292. 293. 300. 301. 309. 310. 313. 315
— Das Gedicht von Hiob und seinen drei Freunden *164.* 269
— Das Problem des Hiobgedichtes *257.* 263. 266. 267. 269. 270. 280. 281. 282. 284
— Hiob 19_{25-27} und Jubil 23_{30-31} *271.* 274. 275
Höpel, P. A., Einleitung in das AT *167.* 194. 310
Hoffmann, G., Ergänzungen und Berichtigungen zu Hiob *173.* 176
Holl, K., Gesammelte Aufsätze III 26
— Gesammelte Aufsätze II 217
Holmio, A. K. E., The Lutheran Reformation and the Jews *137.* 150 ff.
— M. Luther, friend or foe of the Jews ? *137.* 152
Holstijn, W., Een „arische" Jobeïde *294.* 296
Hopfner, Th., Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber 336
Houtsma, M. Th., Textkritische Studien zum AT I. Das Buch Hiob *175.* 178. 180. 264. 274. 290. 293
Hünermann, J., Der französische Episkopat usw. 224
Humbert, P., Recherches sur les sources égyptiennes etc. *294.* 296. 297
Hupfeld, R., Liturgische Irrwege und Wege *224*
Huss, H.-S., s. Redet mit Jerusalem freundlich

Institutum Judaicum Delitzschianum, *Fünfzig Jahre* 1886–1836 *138.* 160
Irwin, W. A., The first Speech of Bildad *175*
— Poetic Structure in the Dialogue of Job *175.* 183. 184. 199. 202. 283. 288
— The Elihu Speeches etc. *257.* 259. 262. 263. 264. 274. 276. 291. 299
— Job and Prometheus *257.* 274. 305 f.
— An Examination of the Progress of Thought in the Dialogue of Job *294.* 298. 302

Jagdmann, K., s. Glüer, E.
Jaspers, K., Vom Ursprung und Ziel der Geschichte *63*. 64. 85 ff.
Jastrow, M., The Book of Job *163*. 177. 191. 194. 197. 204. 205. 259. 263. 264 f. 266. 271. 274. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 289. 291. 292. 293. 305. 307. 310. 313. 315
Jeffrey, J., The Massoretic Text and the LXX compared etc. *175*. 177
Jepsen, A., Zur Aussprache der tiberiensischen Punktation *97*. 105 f.
Jerusalem, Redet mit, freundlich. Predigten hrsg. v. H.-S. Huss *138*. 160 f.
Jeshurun, G., A Note on Job XXX *173*
Johusen, Sh. E., Notes and Comments *173*
Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist 12
Jordan, W. G., The Book of Job etc. *164*. 258. 265. 269. 280. 292.
Joüon, P., Notes de lexicographie hébraïque *173*
— Notes philologiques sur le texte hébreu de Job *173*
Juden, Die, und wir Christen, in Kirche u. Welt, hrsg. von H. Kallenbach *137*. 158 f.
Jung, C. G., Symbolik des Geistes *186*
Junglas, J. P., Die Lehre der Kirche 122
Junker, H., Das Buch Job *164*. 170. 187. 194. 200. 258. 262. 268. 281. 293. 309. 314
Juster, J., Les Juifs dans l'Empire Romain 338

Kahle, P., The Cairo Geniza *97*. 104
— Die hebräischen Handschriften aus der Höhle *98*. 106
Kallen, H. M., The Book of Job as a Greek Tragedy *294*. 304
Kallenbach, H., s. Die Juden und wir Christen
Kalt, E., Das Buch Job *164*. 187. 274. 277. 281
Kaminka, A., Neueste Literatur zu den Hagiographen *168*. 169
Kappner, H., s. Schumann, H.
Kampmann, Th., Die Gegenwartsgestalt der Kirche usw. *341*. 347
Karmiris, J. N., Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας 205. 206 ff.
Karpp, H., Die Bußlehre des Klemens von Alexandrien *121*
Karrenberg, Fr., Christentum, Kapitalismus und Sozialismus 35. *40*. 52. 54
— Stand und Aufgaben christlicher Sozialethik *57*. 61
Kaufmann, Fr., Geschichtsphilosophie *63 f.* 64
Kechnie, J. Mc., Job moral Hero 266. *271*. 275
Kellett, E. E., Job 28 *173*
— A Suggestion *173*
— „Job": an Allegory? 185. 311. 316
Kelly, Gods Hand in het Lijden *165*. 196. 203. 261. 262. 264. 267. 268. 269. 281
Kern, O., Die Religion der Griechen I. II. III. 9
Kimmel, E., Libri symbolici Ecclesiae Orientalis 206
Kirche, Die, evangelische in Deutschland und die Judenfrage. Hrsg. vom ökum. Rat
Kirche im Volk 57. 61
Kirche, Die, in der Öffentlichkeit. Beiträge von E. Gerstenmaier, H. Krimm, Chr. Berg *57*. 61
Kirche und Welt, s. H. Kallenbach
Kissane, E. J., The Book of Job etc. *163*. 171. 176. 177. 179 f. 182. 183. 184 f. 188. 194. 200. 203. 259. 267. 274. 277. 279. 281. 282. 283. 284. 292. 309. 313. 315
Klauser, Th., The Western Liturgy and its History *224*
— Die Cathedra im Totenkult 332
— s. Reallexikon für Antike u. Christentum
Knieschke, W., Kultur und Geisteswelt des Buches Hiob *165*. 196. 197. 264. 265. 281
Knudsen, K. C., s. Welt ohne Haß
Köberle, A., s. J. S. Schöffel
Köhler, L., Hebräische Vokabeln II *173*
— Ein Beutel voll Weisheit *173*
— Deuterojesaja . . . stilkritisch untersucht *98*. 99. 102. 112 ff. 120
— Das Buch Jesaja Kap. 56–66 *98*

Köhler, L., Die hebräische Rechtsgemeinde *271*. 273
Köhler, W., Omnis ecclesia Petri propinqua *121*. 128 f.
König, E., Das Buch Hiob *163*. 169. 170. 176. 179. 185. 188. 192. 193. 195. 198. 203. 258. 259. 266. 268. 275. 281. 283. 297. 299. 308. 309. 310
— „Metrum" als Mittel der Textkritik usw. *175*
König, J. K., Die Versöhnung des Unversöhnbaren *46*. 50
Koepp, W., Vom Hiobthema und der Zeit als Leiden 306. 311
Kraeling, E. G., The Book of the Ways of God *165*. 170. 171. 182. 188. 194. 197. 198. 199. 201. 202. 260. 263. 264. 270. 272. 276. 279. 280. 281. 283. 288 f. 290. 291. 292. 293. 302. 309. 310. 312. 315. 317
— in Journal of Biblical Literature 1946 196. 200 f. 204. 279. 307. 308
Kraeling, C. H., Gerasa 324. 328
Kraft, F., The Strophic Structure of Hebrew Poetry *98*. 120 f.
Kramer, S. N., Sumerian Wisdom Literature *185*. 188
Kressel, H., Die Liturgie der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern r. d. Rh. 224
Kretschmer, W., Die Bedeutung der Ostkirche usw. 222
— Gedanken zur Frage der Beziehung zwischen dem deutschen Luthertum u. der griech. orthod. Kirche 222
Kroeze, J. H., De Hand op den Mond etc. *164*. 199. 269
— Paraphrase van het Boek Job *164*. 187. 194. 261
— Die Elihureden im Buche Hiob *257*. 261. 262. 268
Kroll, S. G., Grundlagen abendländischer Erneuerung 61
Kropp, A. M., Ansgewählte koptische Zaubertexte 336
Krüger, G., Die Geschichte im Denken der Gegenwart *63*. 64 f. 74. 76 f. 77. 78. 79. 80 f.
— Ansichsein und Geschichte *63*. 75. 77. 79 f. 81 ff. 84 f.
Krüger, G., Christlicher Glaube und existentielles Denken 78. 82. 85
Kümmel, W. G., Römer 7 und die Bekehrung des Apostels Paulus 7
— Die älteste religiöse Kunst der Juden *320*. 323. 327
Küppers, Erica, Widersteht dem Antisemitismus! 159
Kuhl, C., Einleitung in das AT *167*
— Die drei Männer im Feuer 286
Kupisch, K., Vom Pietismus zum Kommunismus 78. 82. 85

Lacroix, J., Der marxistische Mensch *46*. 49. 50 f.
Lambert, F. A., Das Buch Hiob *164*. 190. 261. 267
Lamparter, Botschaft des ATs. 171. 199. 200. 258. 261. 266. 267. 268. 269. 278. 279. 282. 283
Landsberger, B., Die babylonische Theodizee *294*. 300
Langdon, S., Babylonian Wisdom *294*
Langlotz, E., Artikel „Basilika" im Reallexikon für Antike und Christentum 6
Larcher, R. P., Le livre de Job *163*. 170. 185. 200. 201. 202. 263. 266. 267. 268. 309. 316
Lassen, A. L., The Commentary of Levi ben Gersom etc. *168*. 172
Last, H., Zum „Sator-Arepo" Kryptogramm, in Journal of Theol. Studies 1951. 337
Lawrence, M., Studi Americani sull' archeologia etc. *319*
Leander, P., Bemerkungen zur palästinischen Überlieferung des Hebräischen *98*
Leenhardt, F. J., Pédobaptisme Catholique etc. *224*
Leese, K., Die Religion des protestantischen Menschen *342*. 350
Lefèvre, A., Le Livre de Job *165*. 260. 268. 278. 280. 282. 290
Lengenfelder, W., Das christliche Leben in der Orthodoxie 217
Leveen, J., The Hebrew Bible in Art *320*. 325 ff.
Lewy, J., Influences ḫurrites sur Israël *185*. 190. 267

Lexikon der Pädagogik 341. 346 f.
Lieb, Fr., Christentum und Marxismus *46.* 51
— Christentum und Marxismus. Die Kirche im Übergang usw. *46*
— Wir Christen und der Kommunismus *46*
— Rußland unterwegs *46.* 51
Liebermann, B. B., Job 17 11 *173*
Lietzmann, H., Dura Europos und seine Malereien *320.* 323
— Geschichte der Alten Kirche II 324. 326
— s. Beyer, W. H.
Lilje, H. und Wendt, S., Evangelische Kirche und soziale Gerechtigkeit *32*
Lindblom, J., La composition du livre de Job *166.* 194. 198. 199. 200. 202 f. 204. 260. 263. 266. 268. 270. 278. 281. 282. 289 f. 309
— Boken om Job *168.* 169 f. 196. 204. 305
— Joblegenden traditionshistoriskt undersökt *185.* 188. 192. 193
— Die Vergeltung Gottes im Buche Hiob *186.* 197
— Vedergällningsproblemet i Jobs bok *186.* 190
— Ich weiß, daß mein Erlöser lebt *271*
— Job and Prometheus *294 f.* 305
Littmann, E., Zum wechselnden Rhythmus in der hebr. Poesie *98.* 108. 119
— Abessinische Klagelieder *98*
Lods, A., Einleitung in das AT *167.* 188. 193. 194. 200. 201. 259. 260. 266. 269. 270. 281. 283. 286. 295. 297. 303. 309. 311. 312. 313. 315. 317
— Recherches recentes sur le livre de Job *168.* 169. 281
Löhr, M., Beobachtungen zur Strophik im Buche Hiob *175.* 183. 184 f. 276
— Job c. 28 *175.* 282. 283
Löwith, K., Skepsis und Glaube usw. *63.* 64 f. 66 f. 72 f.
— Von Hegel zu Nietzsche *46.* 52
— L'histoire universelle etc. *63.* 65 ff. 68. 70. 72 f.
— Natur und Geschichte *63.* 66. 67 f. 74. 75 f. 77. 78 ff. 83. 84
— Meaning in History *63.* 65
Lowth, R., s. E. F. K. Rosenmüller
Lubac, H. de, Die christliche Idee vom Menschen usw. *46.* 51
Lund, E., Eine metrische Form im AT *98.* 120
Luther, M., Der kleine Katechismus *341.* 347
Lutz, H., Protestantismus und Sozialismus heute *57.* 59
Lutze, H., Das Mysterium der Kirche Christi *224*

Macdonald, D. Bl., The Hebrew Literary Genius *166.* 191. 260. 265. 266. 270. 271. 281. 284. 308. 309
Maeder, A., Sendung und Aufgabe des Arztes *342.* 351
Mahrenholz, Chr., Die liturgischen Gegenstände usw. *224*
— Der Hauptgottesdienst *224*
— Das liturgische Verhalten *224*
Maisler, B., Beth She'arim 332
Marcus, R., Job and God *166.* 192. 193. 196. 203. 270. 276. 304
Margoliouth, D. S., The Relations between Arabs and Israelites etc. *294.* 303
Marx, K., Kommunistisches Manifest 34
Masaryk, Th. G., Die philosophischen und sozialen Grundlagen des Marxismus *40.* 42 f.
May, H. G., Prometheus and Job *295*
Mertens, H., Die Enzyklika Quadragesimo anno etc. *46.* 49
Meyer, A., Das Rätsel des Jakobusbriefes 7
Meyer, R., Zur Sprache von Ain Feschcha *98.* 106
— Probleme der hebr. Grammatik *98.* 106
Michalcescu, J., Die Bekenntnisse ... der griech.-orientalischen Kirche 206
Middendorp, W., Kreuz und Sowjetstern *341.* 347
Miskotte, K. H., Antwoord uit het Onweer *164.* 194. 196 f. 203. 205. 258
Monatsschrift für Pastoraltheologie 342. 350
Monnerot, J., Soziologie des Kommunismus *40.* 43. 45 f.

Montefiore, C. G., The Synoptic Gospels II 7
— The Book of Job as a Greek Tragedy restored *295*. 304
Montet, E., Job *163*
Montgomery, J. A., The Hebrew Divine Name etc. *186*
Moore, G. F., Judaisme I 7
Morey, Ch. R., Besprechung von Du Mesnil du Boisson *320*. 323
Morgenstern, J., The Divine Triad in Biblical Mythology *186*. 190
Moritz, B., Ergänzungen zu meinem Aufsatz „Die Könige von Edom" *186*. 192
Mowinckel, S., Zum Problem der hebr. Metrik *98*. 101. 109. 111 f.
— Diktet om Jjob etc. *168*. 169. 262. 279
— Hiobs gō 'ēl und Zeuge im Himmel *271*. 274
Mühlmann, W., Mahatma Gandhi 16
Müller-Armack, Diagnose unserer Gegenwart *23*
Müller-Claudius, Der Antisemitismus usw. *136*. 141 f.
Müller, K., Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther 20
Müller, Konrad, Die Auslegung des theologischen Problems im Buche Hiob *168*. 169
Müller, K. F., Die Neuordnung des Gottesdienstes usw. 225 f.
Münzer, Th., Politische Schriften mit Kommentar hrsg. von C. Hinrichs *16*. 21
Mumford, A. H., The Book of Job *165*. 170
Munck, J., Paul, the Apostles and the Twelve 7

Naish, J. P., The Book of Job etc. *307*. 312. 316
Nairne, A., The Book of Job *165*. 193. 259. 267
Nau, Fr., Étude sur Job, XXXIX 13 etc. *173*. 266
Neuss, W., Artikel „Bibel-Illustration" in Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 324 f.
Neyrand, J., Le livre de Job et les poèmes d'Homère *295*. 304 f.
Niebergall, A., Evangelischer Gottesdienst heute *224*
Nigg, W., Das ewige Reich *46*. 52
Nilson, M., Geschichte der griechischen Religion I. II. 9
Nixon, L., s. J. Calvin
North, C.R., The Redeemer God *271*. 274
Noske, G., Wicherns Plan einer kirchlichen Diakonie *341*. 346
Nougayrol, J., Un version ancienne du „juste souffrant" *294*. 301
Nowell-Rostron, The Challenge of Calamity *166*. 187. 269
Nürnberger, R., Imperialismus, Sozialismus usw. *31*. 37 f.

Obbink, H. Th., Over het Boek Job *165*. 201. 260. 312
Oberman, J., Sentence Negation in Ugaritic *294*. 302
Oepke, A., Das neue Gottesvolk usw. *137*. 149
— Die Bedeutung der Kenntnis des Judentums für den Theologen 160
Oesterley-Robinson, Einleitung in das AT. *167*. 188. 194. 259. 260. 275. 281. 309. 315. 317
Oppler, Fr., Judenfrage und Welt von heute *136*. 140 f.
Orlinski, H. M., Job 5 : 8 *175*
— Some Corruptions in the Greek Text of Job *175*
— *'Αποβαίνω* and *ἐπιβαίνω* in the Septuagint of Job *175*
— The Hebrew and Greek Text of Job 14 : 12 *175*
Ornstein, H., Der antijüdische Komplex *136*. 142 f.
Orthodoxie und Christenheit, hrsg. v. J. Chr. Elser *205*. 222 f.
Otto, R., Vischnu-Nārāyanu. Religiöse Stimmen der Völker III 296
Oudenrijn, M. A., van den, Scholia in locos quosdam libri Job *174*

Parrot, A., Le Refrigerium dans L'au 332
Pascher, J., Eucharistia *224*
Paton, L. B., The Problem of Suffering etc. *186*

Patton, J. H., Canaanite Parallels in the Book of Psalms *98*
Paulsen, J., Huber als Sozialpolitiker 27
Paulus, J., Le thème du juste souffrant etc. *166.* 193
Peake, A. S., The Significance of the Book of Job *165.* 202. 265. 270. 278. 281. 283. 309. 315
— The Problem of Suffering in the OT *166.* 170. 280
— Job 5 23 *174*
Pedersen, J., Scepticisme Israélite 7
— Israel, its Life and Culture *306.* 310. 313. 315
— Die Auffassung vom AT 307
Peet, T. E., A comperative Study etc. *294.* 297
Peliegler, M., Priesterliche Existenz *224*
Perles, F., Neue Analakten zur Textkritik des ATs. *174*
Perowne, St. H., Two Notes on the Book of Job *307.* 313
Peters, N., Das Buch Job *164.* 170. 176. 182. 184. 187. 188. 197. 199. 200. 202. 259. 260. 261. 262. 265. 266. 267. 268. 269. 273. 274. 275. 277. 278. 280. 281. 283. 285. 293. 297. 300. 304. 308. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317
— Vertikale Doppelschreibung als Fehlerquelle im Buch Job *174*
— Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus 317
Peterson, E., Job och döden *271.* 275
Pfeiffer, R. H., Einleitung in das AT *167.* 180. 194. 197. 199 f. 263. 269. 270. 278. 281. 283. 284. 301. 304. 313. 317
— The History, Religion and Literature of Israel *168.* 169
— Edomitic Wisdom *186.* 192. 303 f.
— Wisdom and Vision in the OT. *257.* 267
Poschmann, B., Paenitentia secunda *122.* 123 ff. 129. 136
— Der Ablaß im Lichte der Bußgeschichte *122.* 130 ff.
— Buße und letzte Ölung *122.* 134 f.
— Die abendländische Kirchenbuße usw. 123
Preisendanz, K., Papyri Graecae magicae 336
Prichodjko von Moskau, Pater Meth., Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche 221
Procksch, O., Die Theodizee im Buche Hiob *186.* 193. 197
Proosdij, A. C. G., van, Het boek Job *165.* 258. 268. 277
Prümm, K., Die Religion der Griechen *1* 8 ff.
— Die Religion des Hellenismus *1* 12 ff.
— Der christliche Glaube und die altheidnische Welt 8
— Christentum als Neuheitserlebnis 8
— Religionsgeschichtliches Handbuch usw. 8
— Christus und die Religionen der Erde 8
Puech, H.-Ch., Les nouveaux écrits d' Origène etc. *169.* 171

Ragaz, L., Von der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung zur dialektischen Theologie 53
— Theologie und Kirche 53
— in Evangelisch-Sozial 1913 zum Thema Sozialismus 54
Rahner, K., Zur Theologie der Buße bei Tertullian *122.* 128
— Besprechung von Poschmann, Der Ablaß usw. 134
Rankin, O. S., Israel's Wisdom Literature etc. *166.* 195. 196. 270. 275. 297
Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. v. Th. Klauser *1* 2 ff. 324
Régnier, M. A., La distribution des c. 25–28 du livre de Job *271 f.* 278. 281
Reichert, V. E., Job with Hebrew Text and English Translation *164.* 171. 277. 282
Reichmann, E. G., Hostages of Civilisation *136 f.* 145 ff.
Reicke, Bo, Diakonie, Festfreude und Zelos usw. *16 f.* 19
Reider, J., Contributions to the Hebrew Lexikon *174*
— פדרי in Job 7 4 *174*
Reifenberg, A., Ancient Jewish Coins *320.* 327
— Ancient Hebrew Arts *320* 327
Renkwitz, H., s. E. Benz
Řezáč, I., De Monachismo etc. *205.* 221 f.

Rhodokanakis, U., Das Buch Hiob *272.* 288. 291
Ricciotti, G., Il libro di Giobbe *164.* 170. 185. 194. 259. 267. 274. 309. 310
Richter, G., Textstudien zum Buche Hiob *174.* 176
Ridderbos, J., Dr. Miskotte over het boek Job *169*
Ridderbos, N. H., עפר als Staub des Totenreiches *174*
— De redevoeringen van Elihu *257.* 261. 274
Riehl, W. H., Die bürgerliche Gesellschaft 27. 36
Rietschel-Graff, Lehrbuch der Liturgie *224*
Ringgren, H., Word and Wisdom *166.* 196. 282
Ritschl, O., A Ritschls Leben 26
Ritter, K.-B., Gebete für das Jahr der Kirche *224*
— Die Liturgie als Lebensform der Kirche *224*
Robin, E., Job traduit et commenté *164.* 170. 187. 267. 268 f. 278. 293. 309. 310
Robinson, H. W., The Cross of Job *166.* 170. 264. 268. 272. 273
Robinson, Th. H., Some Principles of Hebrew Metrics *98.* 101. 108. 118. 120
— Basic Principles of Hebrew Poetic Form *98*
— The Poetry of the OT. *166.* 188
Robinson, Th. R., The ten best Books on the Book of Job *169.* 170
Romanoff, P., Jewish Symbols *320.* 327
Rongy, H., La réalité de Job *186.* 315
— Le Prologue du livre de Job *186.* 192. 197
— Les discours d'Élihou *257.* 260
— La résurrection est-elle enseignée dans Job ? *272.* 274
— L'Éloge de la Sagesse Job XXVIII *272*
— Le dialogue poétique du livre de Job *272.* 278. 281. 282. 283
Rose, K., Die Predigt der russisch-orthodoxen Kirche *205.* 214 ff.
Rosenbaum, E., Byzantion 1949 *319*
Rosenmüller, E. F. K., Herausgeber von R. Lowth, Praelectiones de Sacra Poesi Hebraeorum, deutsch 100
Rosenrauch, H., Critical Notes II *174*
Rosenstock-Huessy, Heilkraft und Wahrheit *342.* 348 ff.
Rostovtzeff, M., Dura Europos and its Arts *320.* 322. 323
Rouet de Journel, M.-J., Monachisme et Monastères Russes *205.* 218. 220 f.
Royen, C. J. van, Job *166.* 258. 260. 278. 291
Rylaarsdam, J.-C., Revelation in Jewish Wisdom Literature *272.* 293

Salmon, P., Le texte de Job utilisé par S. Grégoire *169.* 172
Sarauw, Chr., Über die Akzent- und Silbenbildung usw. *98*
Sartre, J. P., Betrachtungen zur Judenfrage *136.* 143 ff.
Savignac, J. de, Notes sur le sens du Terme Sâphôn etc. *174*
Schable, W., Der Schatten Israels *137.* 155
Schäder, H., Die orthodoxe Kirche im nationalistischen Staatssystem 62
Schärf, R., Die Gestalt des Satans im AT. *186.* 195 f.
Schapiro, D., La maladie de Job *186.* 189
Schmidt, H., Gott und das Leid im AT. *166.* 196. 197. 270. 275
— Hiob. Das Buch vom Sinn des Leidens *166.* 188. 201. 266. 270. 271. 277
Schmidt, Heinz, Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland *137.* 150
Schmidt, K. L., Die Judenfrage im Lichte der Kap. 9–11 des Römerbriefes *137*
Schnabel, Fr., Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert *23.* 24. 27. 33 f.
Schneider, A. M., Refrigerium 332
Schneider, R., Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen 25
Schöffel, J. S. und *Köberle, A.*, Luthertum und soziale Frage *23.* 30
Schoeps, H.-J., Probleme der christlich-jüdischen Verständigung 157
Schrade, H., Der verborgene Gott *320.* 339 f.

Schreiner, H., Macht und Dienst *31.* 35 f. *341.* 344
Schrey, H.-H., Die Bedeutung der bibl. Botschaft für die Welt des Rechts 19. 55
— Die Uneinigkeit der Welt usw. 23
— Die gegenwärtige Lage der amerikanischen Theologie 53
Schubert, L., Das Buch Hiob *165.* 263. 280
Schubring, W., Zur rechtlichen Würdigung der päpstlichen Bullen über Sozialethik 34
Schumann, H., Die Erneuerung des Gottesdienstes *225*
— s. Stählin, W.
Schumann, H. – Kappner, H., Das Stundengebet 225
Schumpeter, J. A., Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie *40*
Seeberg, R., Antisemitismus, Judentum und Kirche 28
Seeger, R., Herkunft und Bedeutung des Schlagworts „Religion ist Opium für das Volk" 23
Seidel, B., Wesen und Wandlung des Sozialismus usw. *57.* 58 f.
Seitz, O., Hiob *166.* 264
Sellin, E., Das Hiobproblem *166.* 187. 188. 196. 197. 199. 201. 262. 264. 266
Sellin-Rost, Einleitung in das AT. *167.* 269. 284. 308. 309. 315. 316
Seur, P. le, Adolf Stöcker usw. *31.* 35
Shillito, E., The Sequel to Job *257.* 265
Sietsma, K., De zelfrechtvaardiging Gods *166.* 258. 273. 281. 282
Sievers, Metrische Studien 105
Silex, K., Das Hilfswerk der evgl. Kirchen in Deutschland 33
Simon, M., Hiob *166.* 180. 259. 265. 266. 280
— Verus Israel *321.* 335. 338 f.
Simpson, D. C., The Psalmists 297
Simson, M., Hiob *165*
Sintenis, Ch. F., Beiträge zur Verwandlung der Moral usw. 22
Slater, R. H. L., God and human Suffering etc. *166.* 199. 270
Slotki, J. J., The Re-emergence of an Akko *174*
Slotki J. J., Antiphony in Ancient Hebrew Poetry *98*
— The Origin of the Book of Job *295.* 306. 315
Smolitsch, I., Russisches Mönchtum *205.* 218 ff.
Snaith, N. H., The Book of Job *166.* 170. 201. 259. 269. 277. 278. 281. 290 f. 298. 299
— Notes on the Hebrew Text of Job I–VI *174*
Soden, W. v., Ein Zwiegespräch Hammurabis mit einer Frau *272.* 273
Söhngen, G., Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium *225*
— Der Wesensaufbau des Mysteriums *225*
Sompart, W., Technik und Wirtschaft *40.* 42
— Proletarischer Sozialismus 40. 42
Spalding, P. A., The Poem of Job *166.* 259. 306. 312
Speer, J., Zur Exegese von Hiob 19 25–27 *272.* 273. 274
Speiser, E. A., The Name Bildad *186.* 191. 192
Spiegel, S., Noah, Danel and Job etc. *198.* 199. 200. 201
Springer, A., Der religiöse Sozialismus 53
Spuler, B., s. Handbuch der Orientalistik
Stählin, R., Der evgl. Gottesdienst *225*
— Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes 229
Stählin, W., „Mit der Kirche leben", Was ist das? *225*
— – *Schumann, H.*, Die hl. Woche *225*
Stallmann, H. Z., Hiob 19 25–27 *272.* 274
Stamm, J. J., Versuche zur Erklärung von Hiob 19 24 *174*
— Die Theodizee in Babylon und Israel *294.* 300
— Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel *294*
Stammler, R., Wirtschaft und Recht usw. *40.* 41
— Sozialismus und Christentum *40.* 41
— Die materialistische Geschichtsauffassung *40 f.*

Staples, W. E., The Speeches of Elihu *198*. 202. 203. 259. 260. 263. 264. 265. 280
Staudinger, F., Sozialismus und Religion 40
Steinbüchel, Th., Sozialismus *46*. 48
— Der Sozialismus als sittliche Idee 47 f.
Steinmann, J., Job *166*. 263. 265. 310
Steuernagel, C., Das Buch Hiob *164*. 185. 188. 267. 268. 277
Stevenson, W. B., The Poem of Job *165*. 183. 185. 189. 193. 278. 288
— Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job *166*. 174. 176. 179. 264. 274. 288
— Job XIII 9–11 *272*. 276
Stratenwerth, G., Die Naturrechtslehre usw. *16*. 19
Streeder, G. J., G. Hölschers Exegese von Job 19 : 25–27 *272*
Sucker, W., Der deutsche Katholizismus 1945–1950 34
Sukenik, E. S., Synagogue of Beth-Alpha 324. 328
— Ancient Synagogues in Palestine and Greece 325
— The Ancient Synagogue of el-Hammeh 325
— The earliest records of Christianity 325
Susmann, M., Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes *307*. 311
Sutcliffe, E. F., Notes on Job *174*. 176
— Further Notes on Job *174*
Szczygiel, P., Das Buch Job *164*. 170. 178. 180. 187 f. 261 f. 266. 267. 268. 281. 282. 314

Terrien, S. L., The Babylonian Dialogue on Theodicy and the Book of Job *294*. 300
Theimer, W., Der Marxismus *41*
Thesen christlicher Lehrverkündigung 159
Thielicke, H., Theologie der Anfechtung *46*. 52
— Studien zur marxistischen Anthropologie 51 f.
Thier, E., Die Kirche und die soziale Frage 27. *31*. 32. 33. 34
Thier, E., Die Anthropologie des jungen Marx usw. *46*. 47
Thilo, M., Das Buch Hiob *165*. 169. 187. 262. 274. 281. 282
Thils, G., De genere litterario et fontibus libri Job *294*. 299. 300. 310
Thomas, D. W., Job XXXVII 22 *174*
— The Root ידע in Hebrew *174*. 303
— The Interpretation of בְּסוֹד in Job 29 4 *174*
Thurneysen, E., Sozialismus und Christentum *52*
— Zum religiös-sozialen Problem *52*. 55 f.
Tillich, P., Die sozialistische Entscheidung 28 f. *52*
— The Protestant Era *52*. 53 f.
— Masse und Geist 54
Torczyner, H., The Book of Job interpreted *164*. 171. 180 f. 191. 199. 267. 310
— Das Buch Hiob *166*. 169. 180 f. 183. 192. 195. 196. 261. 266. 274. 282. 303
— Hiobdichtung und Hiobsage *166*
— Hiob *166*
— How Satan came into the World *186*. 190
Trevelyan, G. M., Kultur- und Sozialgeschichte Englands 27
Troeltsch, E., Die Kirchen- und Religionspolitik usw. 39

Uhlhorn, G., Die Stellung der evgl. luth. Kirche zur sozialen Frage der Gegenwart 30
Ulback, E., An Arabic Version of the Book of Job *169*. 172
Unterwegs (Zeitschrift) 1948, Heft 3 *137*. 157
Utermöhlen, R., Der liturgische Gebrauch des Liedes *225*

Vaccari, A., Scripsitne Beda Commentarium in Job ? *169*. 172
— Ad „Carmina scriptuarum" symbolae *174*
Vatja, V., Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther 225. 226 ff.
Vielhauer, Ph., Zur Judenfrage, in Verkündigung und Forschung 1951/52 152

Vilmar, Der Communismus in seinem Rechte 29
Vischer, W., Hiob, ein Zeuge Jesu Christi *166*. 198 f. 258. 260. 269. 275. 280
Vold, K., Jobbokens problemer *169*. 169
Volz, O., Christentum und Positivismus *16*. 19
Volz, P., Weisheit *165*. 263. 264. 268. 269. 279. 280. 282. 292. 293. 295. 310. 315
Vontobel, K., Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus usw. 21. 22
Vosté, J. M., Mar Išo'dad de Merw sur Job *169*. 172
— L'veuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. *169*

Wagner, W., Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther 20
Walter, D. v., Die freie Volkskirche als Ziel A. Stöckers 35
Walter, G., Histoire de Communisme I 18
Waterman, I., Note on Job 28 4 *174*
— Note on Job 19 23–27 *174*
Weber, J. J., Le livre de Job *164*. 170. 185. 193. 194. 200. 259. 267. 268. 275. 278. 291. 293. 309. 315
Weber, M., Gesammelte Aufsätze z. Religionssoziologie 16
Weg, Der, zum Volke Israel. Von der franz. Israelmission *138*. 160
Weil, H. M., Exégèse de Jérémie 23 33–40 et de Job 34 28–35 *174*
Weiser, A., Das Buch Hiob *165*. 170 f. 187. 194. 200. 202. 307. 309. 310. 311
— Einleitung in das AT. *167*
Weissenborn, H., Monnumenta fidei Ecclesiae Orientalis 206
Weisser, G., Manifest oder Grundgesetz? 58
Weitzmann, K., Byzantine Art and Scholarship in America 319 *321*
Wellesz, E., Eastern Elements in Western Chant *121*
Welt ohne Haß, hrsg. v. K. C. Kundsen *137*. 156
Welty, E., Herders Sozialkatechismus 55
Wendt, E., Evangelisch-soziale Arbeit heute 33
Wendt, S., s. H. Lilje
Werner, E., The Attitude of the Early Church Fathers etc. *121*
Werner, E., Gregorian Chant and the Synagogue *121*
— Preliminary Notes etc. *121*
— Doxology in Synagogue and Church *121*
— The Origin of the Eight Modes of Music *121*
— The Jewish Contribution to Music *121*
Wertheimer, E., Das Antlitz der britischen Arbeiterpartei 39
Wessel, K., Über christl. Archäologie, in Theol. Lit. Ztg. 1949 319
West, M. S., The Book of Job and the Problem of Suffering *257*. 260
Wilamowitz-Moellendorf, Der Glaube der Hellenen I. II. 9
Wilkinson, J., Was hat Gott mit den Juden vor? *137*. 155
Windisch, H., Taufe und Sünde usw. 123
Winogradow, W., Die russisch orthodoxe theologische Wissenschaft *205*. 211 ff.
Wischnitzer, R., The Messianic Theme etc. *321*. 327 ff.
Wittenberg, M., Die Judenfrage als Frage der Kirche *137*. 158
Wolf, E., Luther und die Juden 151
Wort des Bruderrates der EKiD, (Darmstädter Thesen) 59. 60
Wünsch, G., Der Zusammenbruch des Luthertums usw. *23*
— Sozialismus aus christlichem Gewissen *52*. 57
Wutz, F., Das Buch Job *175*. 176 f.
— Systematische Wege von der LXX zum hebr. Text 176. 177
Wuyts, A., Le patriarcat russe au Concile de Moscou de 1917–18 221

Yasin, I., The Lexical Relation between Ugaritic and Arabic *295*. 303
Young, F., A Study in Relation of Isajah to the Fourth Gospel 328

Zacharias, P., s. Blätter für orthodoxes Christentum
Ziegler, J., Der textkritische Wert der LXX des Buches Job *175*. 177 f.
Zimmerli, W., Zur Struktur der atl. Weisheit *169*. 170

Zimmermann, Fr., Notes on some difficult OT Passages *174*
Zimmermann Fr., Supplementary Observations on Job 40₂ *174*
Zorell, F., Ex disputatione Jobi cum amicis suis *175*. 184
— Der Gottesname „Šaddai" in den alten Übersetzungen *186*. 190

Date Due

NOV 18 '60			

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00296 3456
55633
THREE DAY
Theologische rundschau

v.21
1953

CBPac

Theologische rundschau v.21
55633 1953